

## ¿UNA ESPIRITUALIDAD EN PUEBLA?

por M. A. FIORITO, S. J. (San Miguel)

El Documento de Puebla puede ser estudiado —y ya lo ha sido— desde diversos puntos de vista, todos ellos válidos y que encuentran abundante material en él. ¿Podría ser uno de estos puntos de vista la espiritualidad?

Si nos fijamos en el “índice analítico” de temas más tratados en el Documento, pareciera que no, porque en él sólo encontramos una mención que corresponde precisamente a la “negación” de una verdadera espiritualidad porque dice: “espiritualidad de evasión”.

Sin embargo, su lectura resulta inspiradora. Dice así: “... resulta de particular gravedad el hecho de un insuficiente *esfuerzo en el discernimiento* de las causas y condicionamiento *de la realidad social* y en especial sobre los instrumentos y medios *para una transformación de la sociedad*. Esto es necesario como *iluminación de la acción de los cristianos*, para evitar tanto la asimilación acrítica de ideologías como un espiritualismo de evasión. Además, así se hace factible *descubrir caminos para la acción, superada la mera denuncia*” (Documento de Puebla, n° 826; en adelante citaremos DP., seguido del número marginal).

Creemos que este único texto, mencionado en el índice de temas, dice poco... y dice mucho. ¿Por qué?

Porque pensamos que aquí se apunta —por “negaciones”— a una *verdadera espiritualidad evangélica*, centrada en la búsqueda de caminos sanos y buenos para la acción (cfr. Ejercicios Espirituales n. 175: en adelante, EE. seguido del número marginal). Caminos que deben superar la “mera denuncia” —profética o como se la quiera llamar, pero meramente tal y no constructiva, como toda crítica negativa—. Caminos que se descubren sorteando dos escollos que se deben evitar por igual (aunque el primero sea, respecto del segundo, más frecuente y consiguientemente más peligroso): la asimilación in-discreta de ideologías, y el espiritualismo exagerado o de evasión.

Una espiritualidad, pues, *centrada* en la búsqueda discreta de la voluntad de Dios acerca de los medios e instrumentos de transformación social, con *un modo de orar* que consista sobre todo en prestar atención a la experiencia interna que el acon-

tecimiento exterior (la realidad social) suscita en su protagonista: nadie de nosotros es mero espectador, sino que siempre —o a lo menos, a la vez— es un protagonista.

Una espiritualidad, en fin, que no descuide *el elemento eclesial que hace Iglesia*: en toda diócesis y en todas las partes del mundo, está presente un Obispo, último responsable —en comunión con los demás Obispos, bajo el Romano Pontífice— de nuestra acción pastoral, que *debe tender* así a la comunión y a la participación de todos: éste es, en definitiva, el sentido último de todo el Documento de Puebla (cfr. DP. 825 y passim).

Pues bien, creemos que esta espiritualidad —junto con otras, igualmente válidas en la Iglesia y siendo todas ellas evangélicas— es la espiritualidad ignaciana.

Tratemos de mostrarlo.

## I. PRESENTACION DE NUESTRO TEMA

Nuestro tema puede parecer ambicioso, y somos plenamente conscientes de sus límites.

1. En primer lugar, no se trata —si hablamos con propiedad— de *la espiritualidad ignaciana* en toda su riqueza, sino *solamente de las líneas fundamentales* de esta espiritualidad; y, para ser más precisos, incluso *solamente de algunas* de estas líneas.

Entendemos por “líneas fundamentales de una espiritualidad” aquellos pensamientos o principios espirituales, arraigados ciertamente en el Evangelio, pero que se encarnan en la historia de una persona o grupo de personas —el Fundador de una Congregación u Orden religiosa, por ejemplo, y los que lo siguen— y que *sin embargo trascienden* los tiempos y los lugares donde esa persona o grupo de personas viven, y que llegan a nuestro tiempo y durarán después de él, y que son válidos en cualquier parte del mundo.

Y al tratar de la espiritualidad “ignaciana”, pensamos en aquellas líneas fundamentales que se expresan en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y en sus demás obras —escritas o vividas—. Porque no bastan los Ejercicios (que pueden ser hechos —e incluso lo han sido y lo son— por los miembros de otras Ordenes y Congregaciones religiosas cada una de las cuales tiene propia espiritualidad), sino que hay que tener en cuenta otras obras más explícitas, como por ejemplo la Fórmula de la Compañía de Jesús y sus Constituciones, las Cartas de S. Ignacio, etc., etc.

Esta espiritualidad ignaciana —y cualquier otra espiritualidad— vale para cualquier época y en cualquier lugar del mundo donde hay “iglesia”. Pero es evidente que, sin negar *esta universalidad*, podemos preguntarnos por *su inculturación* en un tiempo y en un lugar determinado.

2. En segundo lugar, pues, pretendemos llamar la atención sobre la inculturación de esta espiritualidad ignaciana en nuestra América Latina.

Y para ello, así como ya hemos indicado las fuentes de la espiritualidad ignaciana (Ejercicios Espirituales, Fórmula y Constituciones, Cartas, etc., etc.), señalamos, como fuente de su inculturación en América Latina, el Documento de Puebla.

Puebla es el encuentro de la tradición de la Iglesia —desde el Vaticano II a la *Evangelii Nuntiandi* (pasando por la Congregación General 32 de la Compañía de Jesús)— con la tradición latinoamericana desde sus primeros “concilios” hasta Medellín y el mismo Puebla.

Podríamos decir más de Puebla. Pero ahora nos interesa, más directamente, su Documento final. De él, como es obvio, se ha escrito mucho, sobre todo en América Latina. Pero, de estos escritos —como “el bosque, que no nos deja ver el árbol”—, muchos insisten demasiado en aspectos aislados del Documento —aquellos que cada autor considera “prioritarios”— y nos pueden hacer perder la visión del conjunto, su “belleza” total. ¿No se ha dicho, por ejemplo, que era un documento “incoherente”, fruto de un “compromiso” final entre las diversas tendencias de los episcopados latinoamericanos, etc., etc.?

Estas “lecturas” diversas —que lo único que tienen de común es el juicio “peyorativo” que sus autores tienen del conjunto del Documento— nacen, así lo pensamos, de dos “prejuicios” fundamentales: uno, el creer que este documento debiera ser el fruto maduro de un trabajo de “peritos”; y otro, que este documento pretende de tal manera subrayar “prioridades” absolutas, que todo él esté orientado a una de éstas, con desmedro de las otras... y del conjunto.

El Documento de Puebla es el resultado —con una intervención, impalpable e invisible, del Espíritu Santo (cfr. Hch. 20,28)— de una tarea conjunta de Obispos, que pueden —y, en general, conviene que lo hagan— tener en cuenta a los “peritos”; pero que, en definitiva, son ellos los que deciden qué se escribe y qué no se escribe. Y esto lo hacen, como dijimos, ayudados del Espíritu Santo que los “ha puesto... como vigilantes para pastorear la Iglesia de Dios que El adquirió con la sangre de su propio Hijo” (cfr. *Christus Dominus*, nº 2).

El Documento de Puebla, por consiguiente, no es —como dice S. Ignacio en una de las “reglas para sentir en la Iglesia”— obra de teólogos que tratan de “*definir o declarar*, para nuestro tiempo, las cosas necesarias para la salud eterna... *para más impugnar*... todos los errores y todas las falacias...” de los adversarios (EE. 363).

El Documento de Puebla es, por el contrario, obra de “doctores... así como —continúa diciendo S. Ignacio— San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio... (que tratan de) *mover... para en todo amar y servir a Dios nuestro Señor*” (ibidem).

Ambas cosas son buenas —ambas deben ser alabadas, dice allí mismo S. Ignacio—; pero cada una tiene su momento: y el momento de un Concilio, Sínodo o Conferencia General de un Episcopado es el de un Documento *pastoral* —y no sistemático o técnico— *que nos ayude a todos sus lectores a “en todo amar y servir a Dios nuestro Señor”*.

Pensamos, en otras palabras, que el Documento de Puebla tiene la unidad, la belleza y la grandeza de un trabajo del “corazón” y no de la “cabeza”.

Planteados así los dos términos de nuestro trabajo —la espiritualidad ignaciana en sus líneas fundamentales, y el Documento de Puebla— tenemos ante nosotros dos caminos, y debemos optar por uno de ellos.

Un camino es desarrollar, primero, la espiritualidad ignaciana, en sus líneas fundamentales y luego *por separado*, mostrar su actualidad en el Documento de Puebla<sup>1</sup>.

Otro camino es desarrollar, *a la vez, una línea de la espiritualidad ignaciana*, y mostrar, sin solución de continuidad, su vigencia actual en el Documento de Puebla.

Preferimos este segundo camino que hace más evidente la unidad del Documento de Puebla: unidad, por supuesto, espiritual y del “corazón” y no lógica o de la “cabeza”.

## II. LA ESPIRITUALIDAD IGNACIANA EN EL DOCUMENTO DE PUEBLA

Ya advertimos que no pretendemos hacer una enumeración o exposición exhaustiva de la espiritualidad ignaciana, sino sólo

<sup>1</sup> Fue el camino escogido en la conferencia sobre el mismo tema, durante el *Primer Encuentro Latinoamericano de los Centros de Espiritualidad* que la Compañía de Jesús tiene en América Latina. Cfr. Reflexiones CIRE, 6 (1980), II. pp. 1-30.

subrayar algunas de sus líneas fundamentales; y concretamente las siguientes:

1. La búsqueda Dios en todo, mediante *la discreción*.
2. *Cristo*, en su vida “*según la carne*”, como revelador de la voluntad de Dios e inspirador, “*según el Espíritu*” de nuestras decisiones concretas<sup>2</sup>.
3. *El examen de conciencia* como modo de orar ante la realidad que nos rodea y de la que formamos parte.
4. *La doctrina*, como marco de referencia y como inspiración de nuestras decisiones concretas.
5. *El “más...” ignaciano*.
6. *La confirmación eclesial* en la espiritualidad ignaciana.
7. *La unión —o comunión— y la participación*.

Creemos que estas líneas, aunque pocas en número, son realmente importantes en la espiritualidad ignaciana y la definen respecto de otras espiritualidades, igualmente válidas en la Iglesia de Dios.

Sirven, por tanto, para ver como se “inculturán” en América Latina, a través del Documento de Puebla.

Además pensamos que estas pocas líneas forman un todo coherente —centrado tal vez en la discreción, como “virtud”, don o carisma típicamente ignaciano—; y que su coherencia, por tanto, revierte en el mismo Documento de Puebla, no —como dijimos anteriormente— con una coherencia lógica y de la “cabeza”, sino espiritual y del “corazón”.

### 1. La búsqueda de Dios en todo momento, mediante la sabiduría y discreción

1.1. La primera línea fundamental de la espiritualidad ignaciana es la *búsqueda de Dios en todo momento*.

Tal como suena, no parece peculiar de la espiritualidad ignaciana: es un principio que llena todo el Antiguo (cfr. Amós 5,4, con nota de la Biblia de Jerusalén) y el Nuevo Testamento (cfr. Mt. 6,33): buscar a Dios, consultarlo, interrogarlo... buscar su Palabra, su Rostro, su Voluntad; en otros términos más densos y más evangélicos, buscar su Reino.

Pero este pensamiento bíblico se hace ignaciano cuando lo

<sup>2</sup> Una de las líneas de la espiritualidad ignaciana que no tratamos es la mariana. Y, sin embargo, es evidente la piedad mariana como parte esencial de la espiritualidad ignaciana. Véase, más adelante (nota 16) lo que decimos al respecto.

pronuncia un “hombre activo”<sup>3</sup>: un hombre activo se caracteriza por que —sin dejar de buscar a Dios en su oración retirada— busca a Dios *sobre todo en su acción*. Esto es lo que quería decir Nadal cuando caracterizaba a S. Ignacio como “simul in actione contemplativus”<sup>4</sup>.

El hombre activo, porque busca a Dios sobre todo en la acción, *orienta* la oración a la acción y no viceversa, como lo hace el hombre contemplativo; y por eso, también la misma acción *lo lleva a la oración*: es el “círculo de oración y acción”, del cual habla con frecuencia el ya citado Nadal<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Hay sólo *dos tipos* de vocaciones en la Iglesia: la “contemplativa” y la “activa”; y cada uno de ellos se caracteriza por los diversos tipos de “instituciones” (medios, horarios, etc., etc.). Lo dice en estos términos el Vaticano II: hay “institutos que se ordenan *íntegramente* a la contemplación, de suerte que sus miembros vacan sólo a Dios en soledad y silencio, en asidua oración y ferviente penitencia... por mucho que urja la necesidad del apostolado activo” (*Perfectae Caritatis*, n. 7); pero hay también “muchísimos institutos... *consagrados a las obras de apostolado*... En estos institutos la acción apostólica y benéfica *pertenece a la naturaleza misma de la vida religiosa*, como quiera que el sagrado ministerio y la obra propia de la caridad les ha sido *encomendada por la Iglesia* y debe cumplirse en su nombre... (y en estos institutos) es menester que su acción apostólica proceda de la íntima unión con Cristo” (ibidem; cfr. H. Holstein, *Contemplation ou action?*, Vie Consacrée, 39 (1967), pp. 25-39). Las palabras citadas del documento conciliar dicen bien a las claras que, aunque la “dimensión” contemplativa se da en toda vocación eclesial, hay en la Iglesia sólo dos “tipos” de vocaciones, la una contemplativa y la otra activa.

<sup>4</sup> Mon. Nadal, V. p. 162, nº 31. Cfr. M. Nicolau, *Jerónimo Nadal*, Cons. Sup. de Invest. Cient., Madrid, 1949 (ver, en el índice, “contemplativo en la acción”).

<sup>5</sup> Cfr. M. Nicolau, *Jerónimo Nadal* (o. c. en nota 4), en su índice, a la frase “círculo de la oración al trabajo”. Sin embargo, diríamos que es más clara la explicación que de este “círculo...” da el Beato Fabro. Dice así en su *Memorial*: debe tu vida —está hablando a un hombre que, como él, es de “vida activa” y no meramente “contemplativa”— de tal manera haberse con Marta y María (modelos, desde muy antiguo, de la vida activa y de la vida contemplativa en lo que ambas se diferencian sustancialmente), que *si te ejercitares en la una, no por lo que ella es en sí, sino como medio para llegar a la otra, será mejor*, hablando en general, que *ordenes* todas tus oraciones a las buenas obras que no al revés, dirigiendo todas tus obras a hacer tesoros de oración. Otra cosa será en el que lleva una vida meramente contemplativa, cuyo fin es acumular tesoros de conocimiento y de amor divinos, y que no ha menester pedir tan universales gracias como las necesitan los que se ocupan de la acción (cfr. Mon. Fabro, pp. 554-555, nn. 125-126; hemos tenido en cuenta, para hacer nuestra traducción del texto, el que publica la edición francesa del *Memorial*, de M. de Certau, Desclée, Paris, 1959). Y poco más arriba había dicho que, “quien en espíritu *busca a Dios en las buenas obras* (como es propio del hombre activo), *ése mejor lo encuentra después* en la oración, que no lo encontraría si lo buscara primero en la oración, para hallarlo después en las obras...”

Tenemos que caracterizar mejor esta búsqueda de Dios sobre todo en la acción. Y para ello vamos a hablar de la experiencia, tal cual de ella habla S. Ignacio.

El principio básico de la espiritualidad de S. Ignacio es que a Dios se lo busca en *la experiencia de la discreción*.

Pero la experiencia de la discreción es doble: o sea, *a la vez externa* (histórica, en el trato con los demás) *e interna* (en la conciencia propia). Hay una relación muy íntima, para S. Ignacio, entre una y otra experiencia: *el punto de partida del discernimiento ignaciano es la experiencia externa, o sea, la de los acontecimientos de la vida cotidiana; pero el “círculo hermenéutico” no se cierra si no se tiene en cuenta la experiencia interna, contemporánea con la otra.*

a. Acerca de la importancia de la experiencia externa podríamos citar al P. Simón Rodríguez, uno de los primeros “compañeros” de S. Ignacio. En un carta le decía a éste —hablando de las Constituciones que el Santo estaba trabajando en Roma: “...no creo que sea malo esperar algunos días sin confirmarlas —o sea, cerrarlas—, porque *el tiempo* muchas veces *y con el tiempo Dios nuestro Señor enseña* (a) sus siervos...”<sup>6</sup>.

Y S. Ignacio tuvo en cuenta este principio de discreción, cuando se abocó a la redacción de las Constituciones de la Compañía universal: no “cerró” ningún punto de las Constituciones sin “confirmarlas” *tanto en experiencia personal cuanto en la experiencia de la Compañía repartida ya por todo el mundo*<sup>7</sup>.

(ibidem). La solución, pues, del Beato Fabro, al problema de la relación —o círculo— entre oración y acción es, como decíamos en el texto, doble: por una parte, *ordenar* la oración a la acción; y, por la otra, *tratar de encontrar a Dios en la acción, antes de querer hacerlo en la oración* (y esto último es lo más original del Beato Fabro). Cfr. M. A. Fiorito, *Dios debe ser encontrado en todo*, Boletín de Espiritualidad, nº 64, pp. 27-31.

<sup>6</sup> Epp. Rodríguez, p. 531: hoy diríamos que “la historia es maestra de la vida”, o que hemos de buscar “los signos de Dios en los signos de los tiempos” (cfr. M. A. Fiorito y D. Gil, *Signos de los tiempos, signos de Dios*, Stromata 32, (1976), pp. 25-29). Algunos años después. S. Ignacio, adoptando el principio enunciado por Rodríguez como propio, le escribía al superior de la comunidad de estudiantes en Lovaina: “Las Constituciones o reglas que me enviasteis, las apruebo, y pienso que convendrán a los comienzos de vuestra vida de comunidad. *Con el tiempo, la experiencia os enseñará lo que haya que añadir o quitar...*” (Mon. Ign. Epp. 1, p. 661). Véase más adelante, en nota 37.

<sup>7</sup> Enseguida hablaremos de la confirmación personal, en la propia experiencia interior (cfr. Autobiografía, nn. 101-102). En cuanto a la experiencia confirmatoria por parte de la Compañía, por eso llamó a Nadal y lo envió a las diversas Provincias (España, Portugal...), para “promulgar” en las Constituciones que había redactado por “delegación” expresa

b. Pero no basta la experiencia externa, vivida por cada uno o por un grupo de personas con la misma misión o vocación, sino que se requiere además prestar atención a *la experiencia interna que acompaña a la externa*.

Por una parte, S. Ignacio llama la atención sobre esta experiencia interna o de conciencia cuando, al introducirnos en el examen de conciencia, nos dice así: “Presupongo ser *tres pensamientos en mí* (o sea, en mi interior o en mi conciencia): es a saber, *uno propio mío... y otros dos que vienen de fuera*, el uno... del buen espíritu y el otro del malo” (EE. 32). Y por otra parte el mismo S. Ignacio elabora todo un “código de interpretación” —o hermenéutica— “*para... sentir* —o sea, caer en la cuenta— *y conocer* —o sea, saber de quién viene el pensamiento— *las varias mociones que en (el interior de) la ánima se causan...*” (EE. 313)<sup>8</sup>.

En definitiva, *la búsqueda de Dios* no sólo en la oración —como podría hacerlo un hombre “contemplativo” por vocación— sino también en *la acción* —como corresponde en un hombre “activo”—, debe hacerse teniendo en cuenta *ambas experiencias a la vez*, la externa (en los acontecimientos de la vida personal

de sus “primeros compañeros” (cfr. Mon. Ign. Const., I, pp. 245-146). S. Ignacio las creía válidas porque, además de la “delegación” conseguida en 1548, las había hecho leer por los jesuitas que llegaron a Roma para el cierre del Año Santo de 1551: según el testimonio de Nadal, en el prólogo de la Autobiografía, S. Ignacio consideraba que ya estaban “escritas” las Constituciones, cuando el mismo Nadal le pidió que “quisiese exponernos el modo como Dios le había dirigido desde el principio de su conversión, a fin de que aquella relación —que luego se denominó “autobiografía”, aunque sólo fue dictada al P. Cámara— pudiese servirnos a nosotros de testamento” (cfr. *Obras completas*, BAC, Madrid, p. 85 —segunda edición— y p. 87 —tercera edición—).

<sup>8</sup> El discernimiento de espíritus se realiza a tres niveles: primero se han de “sentir”, en nuestro interior o conciencia, “las varias mociones que en la ánima se causan”; luego, se ha de tratar de conocer *de qué* “espíritu” proceden (mejor sería decir *con qué* espíritu, porque entonces se indicaría mejor que no interesa tanto el “origen” de las mociones interiores cuanto su “sentido” último); finalmente, y en un tercer nivel —sin el cual no se da el discernimiento como lo enseña S. Ignacio—, hay que “recibir... las buenas, y lanzar... las malas (mociones)”. Tal es el título de las reglas de discernir ignacianas (cfr. M. A. Fiorito, *Las reglas de discernir de S. Ignacio*, Boletín de Espiritualidad n. 47, pp. 23-27), que expresan el “programa” completo de un discernimiento ignaciano: en primer lugar, por las descripciones de la acción del bueno y del mal “espíritu”, que ayudan a *sentir* las respectivas mociones y a *conocer* a quién hay que atribuir las; y luego, porque todos los Ejercicios mueven —sobre todo a través de las meditaciones y contemplaciones de los Ejercicios— a *luchar* por el bien y en contra del mal.

y/o comunitaria) y la interna (en la propia “conciencia”). Y si hemos hablado, por separado, de la externa y la interna, no es para “separar lo que debe vivirse unido”, sino para llamar la atención sobre la más olvidada —el día de hoy— de estas dos experiencias: la experiencia interna<sup>9</sup>.

Para citar un solo ejemplo de lo que decimos, recuérdese la experiencia de S. Ignacio cuando fue “... advertido como cosa cierta que el emperador os había nombrado —le escribe a S. Francisco de Borja, y este “nombramiento” quería decir se lo había propuesto al Papa para que lo hiciera Cardenal—, y el Papa era contento de haceros Cardenal...”. *Siente enseguida* “... (un) espíritu de estorbar en lo que pudiese. Con esto, sin embargo, no siendo cierto de la voluntad divina por *muchas razones que de una y otra parte venían* —o sea, que lo inclinaban ya a una cosa, ya a la otra—, (me tomé tres días, para hacer oración y discernir la voluntad de Dios)... En este tiempo de los tres días, en algunas horas... *sentí en mí* que venían *ciertos temores, o no aquella libertad de espíritu* para hablar y estorbar, con un decir: ¿qué sé yo lo que Dios nuestro Señor quiere hacer...?; en otro tiempo... sentía en mí que estos temores se apartaban. Andando en este ruego diversas veces, *cuándo con este temor, cuándo con el contrario* (o sea, con libertad de espíritu), finalmente en el

<sup>9</sup> Se quiere justificar, por ejemplo, este olvido, acusando a la experiencia interna de ser “solipsística”, “individualista”, “subjetiva”, etc. Sería así si estuviera separada de la experiencia externa, pero no si se la vive a la vez. Como decía un autor, se nos ha dicho que los acontecimientos son maestros que Dios nos ofrece para guiarnos. ¿Debemos entenderlo como si Dios tomara en sus manos algunos acontecimientos, para hacerlos signos de su Voluntad, y dejara que los otros siguieran su curso natural? De ninguna manera. Tenemos que comprender que *los acontecimientos que vivimos provocan en nosotros* —o sea, en nuestro interior— *reacciones: nos sentimos* (en los diversos acontecimientos o a la vez, en un mismo acontecer de nuestra vida) contentos o despechados, ansiosos o libres; *sentimos* toda clase de deseos o repulsiones; *formamos* juicios o esbozamos decisiones... Dicho de otra manera, los acontecimientos (que vivimos en nuestra vida de relación con otros) *nos agitan*. Y, si prestamos atención (a esta agitación interior), advertiremos que el Espíritu Santo (que es quien da la discreción espiritual) nos enseña a distinguir (es decir, a discernir), entre todos esos sentimientos, reacciones, juicios y decisiones, *cuáles vienen de Dios* y son conformes con Jesucristo, *y cuáles no*. Encontrar, pues, a Dios en los acontecimientos de la vida, es discernir. En este sentido, el acontecimiento puede ser signo de Dios (o del “no-Dios”), signo por el cual el Señor llama a su Pueblo (cfr. C. Flipo, *Trouver la décision, Vie chrétienne* (1975), n. 175, pp. 3-7). El discernimiento ignaciano no es “intimista”, porque tiene en cuenta la experiencia externa; pero tampoco es “naturalista”, porque presta atención a la experiencia interna de la gracia —y de la tentación—, vivida en nuestro interior (cfr. M. A. Fiorito y D. Gil, *Signos de los tiempos...* (o.c. en nota 6), pp. 60-73).

tercer día yo me hallé . . . con un juicio tan pleno y con una voluntad tan suave y tan libre para estorbar, lo que en mí fuese, delante del Papa y Cardenales, que si no lo hiciera . . . tengo para mí por cosa cierta que a Dios nuestro Señor no daría buena cuenta de mí, antes enteramente mala”<sup>10</sup>.

Y, ¿qué es la Autobiografía de S. Ignacio sino la *relación simultánea* de su experiencia exterior (convalecencia en Loyola, viaje a Monserrat y Manresa . . . viaje a Tierra Santa, estudios en Barcelona, Alcalá, Salamanca y París, etc. etc.) y de su experiencia interior (deseos de imitar a los santos, temores, etc. etc.)?

El *Diario espiritual* pareciera que sólo fuera la descripción de una experiencia interior de S. Ignacio. Pero en él se mencionan, ya desde las primeras páginas del “cuadernillo” que nos ha llegado a las manos, las “elecciones” (*Diario Espiritual*, n. 8), “las razones que tenía escritas” (*ibidem*, n. 15), etc.; y con ello se refiere a lo que luego se llamó “Deliberación sobre la pobreza”<sup>11</sup>, y que es el escrito en el cual S. Ignacio sintetizó todas sus experiencias, tanto internas como externas, que se referían —como “razones” o “mociones” a favor y en contra (cfr. *Diario Espiritual*, n. 8)— a la pobreza de la Orden jesuita por él fundada.

Resumiendo ya —para pasar al mismo tema en el *Documento de Puebla*— el discernimiento o discreción ignaciana —o bús-

<sup>10</sup> Cfr. *Obras completas* . . . (o.c. en nota 7), p. 784-785 —segunda edición— y pp. 826-827 —tercera edición—. A continuación, en la misma carta escrita a Borja, afirma que —después de hacer todo lo que estaba de su parte por “estorbar”— estaba totalmente dócil (o “indiferente”) a la Voluntad de Dios que expresara su superior, el Papa. El discernimiento no es “profecía”, sino mera búsqueda de lo que yo debo hacer, correspondiendo siempre al superior la “última palabra” (cfr. CG. 32, Decreto 11, n. 24); o sea, a él le corresponde tomar la decisión de lo que como súbdito, debo hacer.

<sup>11</sup> Cfr. *Obras completas* . . . (o.c. en la nota 7), pp. 297-299 —segunda edición— y pp. 318-329 —tercera edición—. Según testimonio de Polanco —aducido por Ribadeneira (cfr. Mon. Ign. FN. 2, p. 474, n. 11), S. Ignacio ha estado “en un punto —de las Constituciones—. . . tres días y cuarenta días”. Ahora bien, los “cuarenta días” corresponden al primer “cuadernillo” del que hoy llamamos *Diario Espiritual*. Luego, los otros “tres días” fueron empleados, previamente a la experiencia interior, a la redacción de lo que hoy llamamos “Deliberación sobre la pobreza”, donde, como decíamos en el texto, resume —para poder llevarlo a la experiencia interior de la oración— todo lo vivido con los demás “compañeros” (cfr. Mon. Ign. Const. I, pp. 61-65: existe un claro paralelismo entre las “razones” contenidas en este documento, firmado por Coduri, que lo acompañó en la fundación de la Compañía de Jesús, y varias de las razones contenidas en la llamada *Deliberación sobre la pobreza*) y a la vez estos papeles expresan su experiencia interior actual (más desarrollada, por supuesto, en el *Diario Espiritual*).

queda de Dios en la acción— se reduce a una mirada de fe sobre la historia humana, a la luz de la experiencia interior, suscitada en nuestra conciencia por la vivencia —personal y/o comunitaria— de dicha historia.

Y esto no es mera “prudencia” (como la expresa, por ejemplo, S. Tomás en II-II, qq. 47-51), sino verdadera discreción espiritual. La mera prudencia —aunque sea también una gracia— no considera nada más que la experiencia externa, ponderando las razones a favor y en contra; mientras que la discreción espiritual considera además la experiencia interna de los “pensamientos”, sentimientos, etc.

1. 2. ¿Dónde se encuentra, en el *Documento de Puebla*, esta misma búsqueda de Dios y de su voluntad en la experiencia histórica?

a. La experiencia externa se encuentra en la *visión pastoral* (Parte Primera), en sus cuatro capítulos: *visión histórica* (cap. 1), *visión pastoral del contexto socio-cultural*<sup>12</sup> (cap. 2), *visión de la realidad pastoral hoy* (cap. 3) y *tendencias actuales y evangelización del futuro* (cap. 4).

Esta cuádruple visión corresponde a lo que, al exponer la discreción ignaciana, llamábamos “experiencia externa”: es como la “cara externa” de la *realidad completa* que sólo lo es si se tiene en cuenta además su “cara interna” o experiencia interna, simultánea con la externa.

b. ¿Dónde se encuentra la experiencia interna, complementaria de la anterior, y que permite la inserción de la discreción ignaciana?

Se encuentra en su raíz, que es la *sabiduría popular*; y ésta se la encuentra en el contexto de la “evangelización de la cultura”.

“Uno de los temas centrales de la Conferencia Episcopal de Puebla —nos dice J. C. Scannone—<sup>13</sup> fue el de la evangelización

<sup>12</sup> Tiene importancia para nosotros que se hable de una visión, no meramente social, sino socio-cultural. Si sólo se hablara de una visión “social” (socio-económica, socio-política, etc.), estaríamos en el plano meramente natural, humano, que es el objeto de las ciencias sociales. Pero al decir que esta visión es “cultural”, —y no sólo “social”—, se insinúa que hay que completarla con otra visión, igualmente real, y que se la llama “cultural”. Ahora bien, esta visión cultural es, en el Documento de Puebla, religiosa (y, como diremos enseguida, da lugar a la sabiduría popular). Sobre esta última afirmación, cfr. G. Remolina, *Evangelización y Cultura*, Theologica Xaveriana, 29/2 (1979), pp. 153-166, quien señala acertadamente que el aporte de Puebla es la dimensión religiosa de la cultura (en la que se inserta la sabiduría popular).

<sup>13</sup> J. S. Scannone, *Sabiduría popular y teología inculturada*, Stromata, 25 (1979), pp. 3-4.

de la cultura, en la línea señalada por Paulo VI en la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*... Es precisamente en este contexto en el que los Obispos introducen —en Puebla— el tema de la *sabiduría popular*... Esa sabiduría es un humanismo cristiano... (y) es también, para el pueblo, *un principio de discernimiento*...

Pero, ¿qué relación existe, para nosotros, entre la sabiduría popular y la discreción ignaciana? De la sabiduría popular habla ciertamente el *Documento de Puebla*, pero no parece hablar de la discreción ignaciana.

En primer lugar, existe, entre una —la sabiduría— y la otra —la discreción—, la misma relación que la que S. Tomás veía entre el “conocimiento por connaturalidad”, y el “conocimiento según el perfecto uso de la razón”: “el tener juicio acerca de las cosas divinas por la investigación de la razón pertenece a la Sabiduría que es *virtud intelectual*; pero el tener juicio recto de ellas según cierta connaturalidad con las mismas, pertenece a la *sabiduría en cuanto es don del Espíritu*” (S. Th. II-II, q. 45, art. 2, in c. y lugares paralelos).

Por tanto, aunque el Documento de Puebla no hablara *expresamente* de la discreción ignaciana, estaría hablando de ella *implícitamente* en su raíz, “en cuanto que es don del Espíritu”.

Pero, en segundo lugar, el *Documento de Puebla* cita —textual pero no totalmente— unas palabras de Juan Pablo II en el discurso de apertura, en las que éste se refiere —citamos el *Documento de Puebla*— a la “sabiduría, (que) es... para el pueblo un... instinto evangélico por el que *capta espontáneamente* cuándo se sirve al Evangelio en la Iglesia, y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses” (DP. 448).

Las palabras completas de Juan Pablo II en su Discurso inaugural son las siguientes: “Hay muchos *signos* que ayudan a discernir cuándo se trata de una liberación cristiana y cuándo, en cambio, se nutre más bien de ideologías que le sustraen la coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos (el Papa cita, no textualmente, *Evangelii Nuntiandi* n. 35). Son *signos que derivan ya de los contenidos* que anuncian o de las *actitudes concretas* que asumen los evangelizadores”. (Discurso inaugural, III, 6).

Y a continuación explica esta doble serie de “signos”: “Es preciso observar, a *nivel de contenidos*, cuál es la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio (hablaremos más adelante, en el punto 4, acerca de la doctrina como “marco de referencia” de la discreción ignaciana). En cuanto a *las actitudes*, hay que ponderar cuál es el sentido de comunión

con los obispos, en primer lugar (de este “signo” hablaremos en el punto 6, al tratar de la Jerarquía en la espiritualidad ignaciana y en Puebla), y con los demás sectores del Pueblo de Dios (pensamos que este es el “signo” que trataremos en el punto 7, al considerar la unidad en la Iglesia, como objetivo de la espiritualidad ignaciana y de Puebla); cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva a la comunidad, y cuál la forma de volcarse con amor y solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados, y cómo descubriendo en ellos la imagen de Jesús “pobre y paciente, (la Iglesia) se esfuerza en remediar sus necesidades y procura en ellos servir a Cristo” (*Lumen Gentium*, n. 8). No nos engañemos (y el Papa expone la idea citada en el *Documento de Puebla*): los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, *captan espontáneamente* (y sin atender, como nosotros los “cultos”, a tantos “signos que ayudan a discernir...” lo mismo), cuándo se sirve al Evangelio en la Iglesia, y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses” (Discurso inaugural, III, 6).

Creemos encontrar, en este rico texto de Juan Pablo II, la misma distinción que enunciamos más arriba entre la sabiduría por connaturalidad” (“por instinto... espontáneamente”), y la “sabiduría por reflexión” que se ejercita sobre “signos”.

Creemos además que están muy bien indicados las dos grandes fuentes de los “criterios” que nos permiten discernir, en los “signos”, la adecuación o no con la Voluntad de Dios: una fuente se origina en los “contenidos”, y la otra en las “actitudes” (sobre éstas últimas, sobre todo, se basa S. Ignacio, en sus “reglas que en alguna manera ayudan a sentir y conocer las varias mociones que en el ánima se causan...”, EE. 313-370).

Según esto, diríamos que la discreción ignaciana es una manera de prolongar, en el terreno de la reflexión —y mediante la búsqueda de los signos de Dios en los signos de los tiempos—<sup>14</sup> la sabiduría popular.

En otros términos, la discreción espiritual —de la cual es un “maestro”, aunque no el único, S. Ignacio— prolonga, “metódica y críticamente (por reflexión sobre los “signos” que se descubren como “cara interna” de los acontecimientos externos) ... las líneas estructurales del discurso de la fe que parten del sentir inculturado del pueblo de Dios...”<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Cfr. M. A. Fiorito y D. Gil, *Signos de los tiempos...* (o.c. en nota 6), pp. 25-29 y 65-73.

<sup>15</sup> Cfr. J. C. Scannone, *Sabiduría popular...* (o.c. en la nota 13), p. 11.



2. Cristo, en su vida “según la carne”, como revelador de la voluntad de Dios e inspirador “en la historia de salvación” de nuestras decisiones concretas

2.1. Complementa lo que acabamos de decir al enunciar la primera de las líneas fundamentales de la espiritualidad ignaciana, y al afirmar la importancia que en esta espiritualidad tiene la experiencia interna —se entiende, sin negar la importancia de la experiencia externa de un hombre de “acción”—.

a. Lo que provoca —sobre todo en los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio— la experiencia interna de las “mociones” (“afectos”, “sentimientos”, “pensamientos”...) es la contemplación de “los misterios de la vida de Cristo nuestro Señor” (EE. 261-312). Como dice en su lenguaje simbólico el Apocalipsis, *únicamente* el “... Cordero, (de pie) y como degollado...” (símbolo de Cristo en su Pasión y Resurrección), es “... digno de tomar el libro y abrir sus sellos...” (Ap. 5,1 ss.; sobre el “libro” como símbolo de “la revelación de Dios”, cfr. Is. 29,11).

Baste citar un solo texto ignaciano: al introducir el tema de la elección —o búsqueda de la voluntad de Dios— en los Ejercicios Espirituales, nos dice así: “considerado el ejemplo de Cristo nuestro Señor que nos ha dado para el primer estado... y asimismo para el segundo...”<sup>16</sup> comenzaremos *juntamente contem-*

<sup>16</sup> No tratamos —como dijimos más arriba, nota 2— de la piedad mariana de S. Ignacio, porque tendríamos que repetir mucho de lo dicho respecto de su piedad cristocéntrica, ya que la vida de María “según la carne” (DP. 292-293) y “según el Espíritu” (DP. 288) está *unida a la de Cristo*. Sólo diremos que, si nos fijamos en el lugar de la Virgen en los Ejercicios ignacianos, éstos tienen dos mensajes: uno, que es *una manera de acercarnos a Jesús* (EE. 98, 109, 147, etc. al término de nuestra oración, en los “coloquios” de las repeticiones y de las contemplaciones “estructurales”); y otro, que *nos enseña a “repetir”* nuestra contemplación de los Misterios del Señor. Y esto último porque hay tres temas, peculiares y propios de S. Ignacio y que no están en los Evangelios: la Despedida de la Virgen (EE. 273), la Soledad (EE. 298) y la primera Aparición del Señor Resucitado (EE. 299); y en los tres temas, la mejor manera de contemplar es volver a mirar, con los ojos de María —o sea, con el corazón (cfr. Lc. 2, 19 y 51), y por “aplicación de los sentidos” espirituales— la Vida del Señor “según la carne”, para vivir lo más constantemente con El su “vida según el Espíritu”. O sea, la falta de testimonios evangélicos sobre esos tres hechos tan privativos de la Madre nos obliga a volver a considerar los hechos anteriores de la Vida del Señor hasta ese momento, pero no como los hemos contemplado precedentemente, sino con los ojos de la misma Madre: es lo que sin duda hizo Ella al despedirse, o al quedarse sola, o al volverse a encontrar con su Hijo Resucitado: es lo que hizo siempre (DP. 296, quien cita Lc. 2,51), y es natural que lo siguiera haciendo en esos momentos tan peculiares de su vida. Cfr. M. A. Fiorito, *Midrash bíblico y reflexión ignaciana*, 14 (1958), pp. 541-544.

*plando* su vida (desde la Encarnación hasta la Ascensión) a *investigar y demandar* —o sea, pedir— *en qué vida* o estado se quiere servir de nosotros su divina majestad...” (EE. 135).

Esta consideración del llamamiento del Señor ya estaba, con anterioridad, en la meditación del “llamamiento del Rey... Eternal” (EE. 91-99): pero ahora se dice expresamente que este “llamamiento” concreto lo vamos a sentir al contemplar la vida de Cristo “según la carne”.

b. Pero el Jesús que contemplamos no es solamente un personaje del pasado: vive actualmente entre nosotros, y nos conduce hacia el futuro. Es lo que S. Ignacio pretende al hacer comenzar, toda hora de oración, con lo que él llama “Tercera Adición” (EE. 75), cuando nos hace considerar, “alzado el entendimiento *arriba*, cómo *Dios nuestro Señor* me mira, etc.”. O sea, no es meramente el “Cristo histórico”, sino el “Cristo de la fe” cuya vida “según la carne” recordamos, aquí y ahora, para sentir su llamado.

2.2. Esta doble consideración —la del “Cristo histórico” y la del “Cristo de la fe”— está también expresamente propuesta en el *Documento de Puebla*, y con el mismo objetivo ignaciano de provocar, en nosotros, decisiones concretas.

a. Dice así, introduciéndonos en el tema: “El Padre resucita a su Hijo de entre los muertos. Lo *exalta* gloriosamente a su derecha... Lo constituye —así— *Señor del mundo y de la historia...*” (DP. 195). Este es el “Cristo de la fe”.

Pero, más adelante la vida de Jesús de Nazaret (desde Belén hasta Jerusalén) es presentada como el “modelo” de nuestra vida cristiana y apostólica. Dice al respecto que “la Iglesia debe mirar... a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora” (DP. 1141; y cita Lc. 4,14-21, que enuncia, mencionando el Antiguo Testamento, la intención del “Cristo histórico”).

Pero esta presentación del “Cristo histórico” debe ser, a la vez, una presentación del “Cristo de la fe”: “Debemos presentar —dice— a Jesús de Nazaret... y mostrar que es el Cristo creído, proclamado y celebrado por la Iglesia” (DP. 177).

b. Consiguientemente, la imitación del “Cristo histórico” no es meramente “mimética”, sino “inspiradora” de actitudes, gestos y obras en cada uno de nosotros y en cada una de nuestras comunidades. Y así, hablando por ejemplo de los Obispos, les dice que, “como el Buen Pastor... van adelante de las ovejas; dan su vida por ellas... las conocen, y son conocidas por ellas” (DP. 177): es evidente que la vida que dan los Obispos, no la dan “mimética-



mente” como la dio Cristo, en un sacrificio único e irreplicable; ni el conocimiento mutuo de Obispos y “ovejas” es el mismo “miméticamente” que éstas pueden tener con Cristo, Hombre-Dios; pero lo que hace Cristo, aún hoy (como entonces) por nosotros, sus “ovejas”, es “inspirador” para todo Obispo (como veremos luego, en el punto 5, son siempre un “más...” para cualquiera).

En realidad, no se puede decir que esta presentación que del Cristo de la fe hace el *Documento de Puebla* sea “sistemática” (como veremos lo es su “doctrina” de Cristo, en la Parte Segunda, capítulo I, de la que hablaremos en el punto 4, como marco de referencia del discernimiento espiritual); pero es algo más que una mera —y fría— presentación doctrinal. Y este algo más, que está, sin embargo, más explícito en *Evangelii Nuntiandi* y con valor “paradigmático” (cfr. EN. 6-13), existe en el *Documento de Puebla*, no en una parte, capítulo o texto determinado, sino pervadiendo todo el documento.

Y si tuviéramos que indicar algún texto donde se exprese con más claridad, elegiríamos aquellos que nos hablan, en la Iglesia, de Jesucristo “... *activamente presente* en la historia humana” (DP. 436), o sea, en cada uno de nosotros y en nuestras comunidades eclesiales.

Esta “... acción del Señor que es Espíritu” (cfr. 2 Co. 3,18) actualiza los “misterios de la vida de Cristo” (EE. 261-312) que S. Ignacio, en su libro de Ejercicios presenta “paradigmáticamente” y que no son sino un trasunto de los Evangelios.

### 3. El examen de conciencia como modo de orar ante la realidad que nos rodea y de la que formamos parte

Esta nueva línea fundamental de la espiritualidad ignaciana *completa lo visto* en la primera línea, ya indicada, de la experiencia (cfr. 1). Pero el tener una experiencia —nos referimos a la “interior”— no depende tanto de nosotros, cuanto de la gracia; mientras que el tener oración y el hacerla como “examen de conciencia”, si depende de nosotros. Y por eso hemos preferido considerarla como nueva y tercera línea fundamental de la espiritualidad ignaciana, a la luz —como las anteriores “líneas”— del *Documento de Puebla*.

3.1. Es una consecuencia de la importancia que tiene, en la espiritualidad ignaciana, la experiencia “interior”, de conciencia.

Y no se trata de una conciencia meramente “moral”, de pecado —sea grave, sea leve—, sino de algo más profundo y rico.

Por supuesto, no excluimos este sentido —para nosotros, mínimo— del examen de conciencia, pero tampoco nos limitamos

a considerar al examen como una preparación, personal o comunitaria, “para limpiarse y para mejor confesarse” (EE. 32 ss.).

Cuando, en el contexto ignaciano del discernimiento de espíritus, hablamos de “conciencia”, entendemos a ésta como el campo de una lucha espiritual, donde, como S. Ignacio dice en más de una ocasión (EE. 32 y *passim*), se dan “tres pensamientos (mociones, sentimientos, afectos...), uno propio mío... y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo” (ibídem).

Así entendida la “conciencia”<sup>17</sup>, su examen —sea de la oración, sea de la acción, sea particular, sea general— es lo que evangélicamente se llama “vigilancia” (cfr. Mt. 26,41; Mc. 14,38; Lc. 21,36)<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *La conciencia y su examen*, Stromata, 35 (1979), pp. 63-70: “¿Qué es la conciencia para San Ignacio? La respuesta nos la da él mismo, describiéndola —no definiéndola, por supuesto— por lo que en ella se da, según su experiencia personal. Dice así: ‘presupongo ser tres pensamientos en mí, uno propio mío... y otros dos que vienen de fuera...’ (EE, 32). Por tanto, la conciencia, para S. Ignacio, no es solamente la moral: si así fuera, le bastaría referirse al ‘pensamiento... propio mío’, del que depende la moralidad, buena o mala, de nuestros actos (nosotros no somos responsables de lo que ‘viene de fuera...’ de nuestra libertad). No es tampoco la introspección puntual, solipsística, científica, etc., que ‘cosifica’ la conciencia, reduciéndola a ser mero ‘objeto’ de observación, personal o ajena. La conciencia es, para S. Ignacio, la espiritual... Tenemos otro lenguaje para decir lo mismo. Es un lenguaje muy usado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, y también en la Liturgia. Y, según este lenguaje, lo que S. Ignacio llama ‘conciencia’, se llama ‘corazón’... (como) el centro más radical de una persona concreta... La Biblia nos ofrece otro término, que también expresa lo que queremos decir con ‘conciencia’; y es ‘espíritu’... (Finalmente) para San Agustín... ‘memoria’ es lo mismo que para S. Ignacio la ‘conciencia’, para la Biblia el ‘corazón’ (cfr. Ef. 1,18, con nota de la BJ). ¿Adivinamos ahora la riqueza de un examen de conciencia, si conciencia es, para S. Ignacio, lo mismo que ‘corazón’ en la Biblia —y que ‘espíritu’ en San Pablo— y que ‘memoria’ en S. Agustín?”.

<sup>18</sup> Estos textos relacionan la “vigilancia” con la “oración”, y parecen decir que la mejor “vigilancia” es una actitud de “oración” (o que es “un modo de orar”, como lo es para S. Ignacio “el examen de conciencia”). Por eso así concluye X. León-Dufour (*Vocabulario de Teología bíblica*, Herder, Barcelona, 1965, p. 816) sus consideraciones sobre el término bíblico “Velar”: “La vigilancia... caracteriza, pues, al cristiano que debe resistir a la apostasía de los últimos días y estar apercebido para recibir a Cristo que viene. Por otra parte, dado que las tentaciones de la vida presente anticipan la tribulación escatológica, *la vigilancia cristiana debe ejercitarse día tras día en la lucha contra el maligno; exige del discípulo una oración y una sobriedad continuas: Velad, orad y sed sobrios*”. El uso de los dos verbos (“vigilar” y “orar”) puede implicar una “endiádis” (literalmente, “uno por medio de dos”); o sea, dos verbos con una subordinación de un verbo respecto del otro, para expresar, con los dos verbos, la acción de

a. Dijimos, al introducir el tema, que el examen de conciencia depende de nosotros (sin negar, por eso, la necesidad de una gracia que nos ayude a hacerlo como cada uno lo necesita): en primer lugar, porque depende de nosotros dar la preferencia a este “modo de orar” (hay otros, igualmente evangélicos, y muy en uso en otras espiritualidades más contemplativas o menos activas); y, en segundo lugar, porque, hablando con propiedad, nosotros no nos “examinamos”, sino que quien examina nuestra conciencia es Dios nuestro Señor.

¿Qué queremos decir?

Queremos decir que *lo único que depende de nosotros es*, como dice S. Ignacio cuando habla del examen de conciencia (EE. 42), *tomar “los diez mandamientos y los preceptos de la Iglesia y comendaciones de los superiores...”, y esperar con fe que el Señor nos diga en qué hemos pecado contra todo eso. Y lo mismo, cuando S. Ignacio enseña “la primera manera de orar... cerca de los diez mandamientos, y... los siete pecados mortales (o sea, capitales) y... los cinco sentidos corporales...” (EE. 238), nos dice que “conviene considerar y pensar en el primer mandamiento...” (EE. 241) y así por el estilo en los “pecados capitales” y en los “sentidos corporales”, para dar lugar a que el Señor nos revele nuestros pecados. Y lo mismo en la meditación “de los pecados”, durante la Primera Semana, cuando nos hace “mirar el lugar y la casa donde he habitado... la conversación que he tenido con otros... el oficio en que he vivido” (EE. 56), para que, con ocasión de lo “externo” que recordamos haciendo esfuerzo (lugar, conversación, oficio), el Señor nos revele nuestros pecados<sup>19</sup>.*

uno sólo, que sería el principal. Si esto es así, la recomendación del Señor implicaría una actitud (la “vigilancia”) en forma de oración. Cfr. M. Grosnevor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma, Instituto Bíblico, 1974, p. XX (“hendiadys”). El texto de S. Lucas (Lc. 21,36) expresaría esto mejor, porque el “vigilad” está en imperativo (como verbo principal), y el “orad” está en participio como verbo subordinado, indicando así que la recomendación es de una vigilancia en forma de oración: como decimos en el texto, la vigilancia —o, en el lenguaje ignaciano, el examen de conciencia— es una de las maneras de hacer oración (hay otras formas de hacer oración que no son ni vigilancia ni por consiguiente examen de conciencia).

<sup>19</sup> “Sólo Dios puede revelar al hombre su pecado. Hay en esto un misterio profundo: lo que tenemos de más nuestro, el fruto de nuestra libertad, escapa a nuestro conocimiento. El pecado ciego y hacer amar las tinieblas... (cfr. Jn. 3,20)... ¿Hay aquí un círculo vicioso? ¿Cómo, en efecto, convertirse, si uno no conoce sus faltas? Humanamente hablando, no hay salida... La única esperanza es que la gracia de Dios haga brillar un rayo

b. Dijimos además que depende de nosotros dar preferencia a este modo de orar. Porque el examen de la conciencia es *uno de los modos posibles de hacer oración*. Hay otros modos de hacer oración (la petición, la acción de gracias... e incluso la penitencia externa como S. Ignacio la presenta en EE. 87), que son evangélicos e igualmente válidos; pero la espiritualidad ignaciana, como espiritualidad eminentemente activa, presenta al examen de conciencia como el modo preferido y más frecuente de oración<sup>20</sup>.

En otros términos, la espiritualidad ignaciana da preferencia a la experiencia interna —como vimos en el punto 1—, sin querer con eso decir que descuide la experiencia externa.

3.2. Acabamos de decir que el examen de conciencia es una manera —no la única, pero sí la preferida por la espiritualidad ignaciana— de hacer oración.

a. Ahora bien, aunque el *Documento de Puebla* no hable, al menos expresamente y de una manera notable, del examen de conciencia ignaciano, habla mucho y bien de la oración. En otros términos, así como, a propósito de la discreción ignaciana, dijimos que ésta se hallaba sobre todo en su raíz —la sabiduría popular, de la cual el Documento habla mucho y bien—, así ahora debemos decir que también habla del examen de la oración en su raíz, que es la *vida de oración*.

de verdad a través de esa muralla que levanta nuestro pecado... La primera señal de la proximidad de Dios es el entrar uno dentro de sí. Más aún, es imposible distinguir el momento en que Dios viene al hombre, de aquel en que este hombre entra dentro de sí mismo. El descubrimiento religioso de la falta no es, pues, un simple prelude al re-encuentro con Dios, sino que es su primer efecto. Es preciso que, desde el comienzo, Dios esté ahí y nos hable” (cfr. W. de Broucker, *La Primera Semana de los Ejercicios*, Boletín de Espiritualidad n. 65, pp. 2-3).

<sup>20</sup> “Otro rasgo de la vida interior de S. Ignacio es la coexistencia en él, hasta el fin de su vida, de dones infusos... con prácticas ascéticas que a muchos parecerían únicamente buenas para principiantes. En primer lugar, el uso frecuente de exámenes de conciencia, continuados hasta el fin de su vida... Hemos oído a Laynez atestiguar, en 1547, su cuidado en comparar semana con semana, y mes con mes, y día con día... (cfr. MonIgn., FN. I, p. 140). Rivadeneira precisará: “siempre tuvo también esta costumbre de examinar cada hora su conciencia, e investigar con cuidado diligentísimo cómo había pasado aquella hora...”. Y sigue un rasgo muchas veces citado: “Habiéndose encontrado con un Padre de los Nuestros, le preguntó cuántas veces se había examinado aquel día. Como respondiese, si mal no recuerdo, siete veces, repuso el Padre: ¿Tan pocas veces? Y todavía faltaba buena parte del día...” (cfr. J. de Guibert, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1955, pp. 36-37).

Por ejemplo, nos dice que “los ciudadanos de este reino deben caminar por la tierra, pero como ciudadanos del cielo, con su corazón enraizado en Dios mediante la oración y la contemplación... Quien no haya aprendido a adorar la voluntad del Padre en el silencio de la oración, difícilmente logrará hacerlo cuando su condición de hermano le exija renuncia, dolor, humillación” (DP. 251; habla también de la *necesidad de una vida de oración* DP. 726, 768, 862, 989, 1225’..).

Y acerca del *valor de la vida de oración* nos dice, citando textualmente a Juan Pablo II, que “el alma que vive en contacto habitual con Dios... sabe interpretar, a la justa luz del Evangelio, las opciones por los más pobres y por cada una de las víctimas del egoísmo humano, sin ceder a los radicalismos socio-políticos...” (DP. 529).

Presenta también con frecuencia el *ejemplo de Cristo* (DP. 932-933), y la *necesidad de integrar la oración con la vida y la vida con la oración* (DP. 727, 729, 953...).

b. Además el *Documento de Puebla* tiene una expresión que, para nosotros, supone no contentarse con la experiencia exterior, sino también prestar atención a la experiencia interior —y esto es el examen de conciencia ignaciano—: la expresión, objeto de varias de sus frases en distintos contextos, de “los signos de los tiempos”.

Cuando por ejemplo dice que “... la Iglesia *escruta* los signos de los tiempos” (DP. 12), o que la fe la impulsa “... a *discernir las interpelaciones de Dios* en los signos de los tiempos” (DP. 15)<sup>21</sup>; o cuando enseguida dice que sus Pastores *disciernen* “... los logros y fracasos en estos últimos años” de la vida de la Iglesia (DP. 16), etc., etc. (Cfr. DP. 28, 74, 335, 420, 473, 481, 653, 1128...), nos parece que eso —como dijimos anteriormente, en el punto 2—, *o se hace espontáneamente y por sabiduría* (DP. 448: “sabiduría (que) es... para el pueblo un principio de discernimiento, un instinto evangélico por el que (el pueblo) capta espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses”), *o se hace por discernimiento reflejo y mediante un examen de conciencia* o de experiencia interior, simultánea con la experiencia exterior del “signo” que debemos discernir.

<sup>21</sup> Esta es la frase más lograda y la que mejor corresponde a lo que, a nuestro juicio, la Iglesia quiere decir cuando nos habla de buscar “los signos de Dios en los signos de los tiempos” (cfr. M. A. Fiorito, D. Gil, *Signos de los tiempos, Signos de Dios*, Revista CIAS, 25 (1976), pp. 35-61).

#### 4. La doctrina, como marco de referencia y como inspiración de nuestras decisiones en América Latina

4.1. La buena doctrina es una línea fundamental de la espiritualidad ignaciana, aunque a veces no se habla de ella, precisamente —tal vez— por ser obvia.

a. Una señal —la más general— de su importancia es su insistencia, en la Fórmula y en las Constituciones de la Compañía de Jesús, de que los jesuitas, antes de hacer sus últimos votos, tengan “*doctrina*” y no sólo “*vida*”.

Al principio, la importancia era alternativa (había que tener o una u otra<sup>22</sup>); pero, en la Fórmula definitiva, de 1550, —y, por tanto, también en las Constituciones últimas—, ambas cosas —*vida y doctrina*— se exigen de todos. “Juzgamos —dice— oportuno establecer que *ninguno sea* recibido a emitir la profesión —de los últimos votos— en esta Compañía de Jesús *sin que su vida y doctrina* haya sido indagada mediante largas y diligentísimas pruebas... porque este Instituto exige, en verdad, (hombres) *totalmente humildes y prudentes en Cristo y señalados en la pureza de vida cristiana y en letras*”. (Fórmula n. 6).

b. Más en particular, la discreción requiere —para S. Ignacio— una triple doctrina: la especulativa, la moral y la disciplinar. ¿Por qué?

En primer lugar, porque la “materia de elección” o decisión son “todas aquellas cosas indiferentes o buenas en sí y que militen dentro de la santa madre Iglesia Jerárquica y no malas o repugnantes a ella” (EE. 170). Y para saber, en materia especulativa, o moral o disciplinar, que algo “milita dentro de la Santa Madre Iglesia Jerárquica”, hay que conocer bien esta triple doctrina y conocer también sus límites, marcados por la misma Iglesia Jerárquica<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Cfr. MonIgn., Const. I, p. 10, n. 2. Es el primer documento elaborado por los “compañeros” como “Constituciones de la Compañía”. Y dice así: quienquiera que entre en esta congregación o Compañía... (deberá tener) *tal suficiencia de letras que puedan aprovechar a los prójimos a los que sea enviado (por mandato del Papa)... Aquellos, empero, que sean menos suficientes (en letras), no serán recibidos a no ser que, llevados del mismo espíritu (que los anteriores), prometan obedecer al Pontífice... aunque no sepan decir otra cosa (entre los infieles a los que son enviados) que Cristo es el Salvador, etc. etc.*” Como se ve, o se ha de tener “suficiencia de letras”, o al menos un “espíritu” tal que sean capaces de obedecer si son enviados a un lugar donde lo único que sepan es decir que “Cristo es el Salvador” y nada más.

<sup>23</sup> Cfr. EE. 365 ss.: “Debemos tener —o sea, sostener— *siempre para en todo acertar*, que lo blanco que yo veo, creer (sin embargo) que es

Así es cómo la triple doctrina (especulativa, moral, disciplinar) es un marco de referencia en todo discernimiento o decisión, tomada a la luz de la espiritualidad ignaciana.

Pero, en segundo lugar, hay, en la “doctrina de Iglesia” —o puede haberlo, en ciertas circunstancias— algo que nos pide “más...”, y que es guía en toda elección, no para seguir esa “doctrina” de una sola manera y uniformemente, sino en la medida en que Dios nuestro Señor quiera llamar a una persona, o grupo, o comunidad eclesial.

Pero de esto trataremos a continuación, al referirnos al “más...” como otra línea fundamental de la espiritualidad ignaciana.

4. 2. En Puebla, hay una doctrina sobre Cristo (DP. 170 ss.), sobre la Iglesia (DP. 220 ss.) y sobre el hombre (DP. 304-339) que no sólo ha de ser aceptada como síntesis apretada —elaborada a partir del Discurso inaugural de Juan Pablo II— sino además tenida en cuenta, al menos como marco doctrinal en las opciones apostólicas.

Esta doctrina es un “designio de Dios” (Parte Segunda) que debe ir concretando en cada persona, grupo o comunidad, a la luz de la realidad de la América Latina —y del mundo— (Parte Primera), y con la guía fundamental de la comunión y participación (Parte Tercera) y de las opciones pastorales del *Documento de Puebla* (Parte Cuarta).

En esta acentuación doctrinal, no hay ningún peligro (si se la entiende como lo pretenden los Obispos) de desconocer el “momento histórico de Puebla”. Es una doctrina que es un marco de referencia dentro y a partir del cual se acentúa “el sentido

negro, si la Iglesia jerárquica así lo determina...”. Y no se trata, en este texto —uno de los más importantes de las “reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”, escrito pensando en Erasmo, que decía precisamente lo contrario—, de los colores del arco iris, sino de cualquier doctrina (disciplinar, moral o especulativa) enseñada por el Magisterio de la Iglesia, aún la no definida por él (cfr. EE. 353-362, 366-369). La distinción entre doctrina definida y no definida (y todas las demás “cualificaciones” teológicas) no sirve a la espiritualidad como tampoco, por otra parte, a la pastoral de la Iglesia: es una cuestión tan desubicada en la práctica de la Iglesia como lo fue, en su tiempo, la cuestión de “cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler”, pues sólo sirve, en la práctica, para saber si a uno jurídicamente se lo puede llamar “hereje” o no. Sobre la relación de la doctrina con la pastoral —paralela a la que tiene con la espiritualidad— cfr. H. Bojorge, *Sobre el valor pastoral de la doctrina*, Vida Pastoral, XII (1978), pp. 355-377.

dinámico, impulsor de la comprensión que el Documento tiene de la evangelización liberadora”<sup>24</sup>.

Es una parte del Documento (como del Discurso inaugural de Juan Pablo II) que tiene *explícitamente* (DP. 178) una intención correctora o limitadora. Pero existen otras partes del mismo Documento cuya intención es *más inspiradora*, como hemos visto, por ejemplo, a propósito de Cristo como revelador e inspirador de nuestras decisiones concretas (véase más arriba, punto 2).

## 5. El “más...” ignaciano y los del Documento de Puebla

5. 1. Lo que acabamos de decir de la doctrina como marco de referencia de todas nuestras decisiones, se completa con la siguiente línea fundamental ignaciana, del “más...”.

a. Ante todo, hay un “más...” *en abstracto*: diríamos que es el “más...” en general y para todo el mundo. Por ejemplo, para usar los términos ignacianos, los “votos... y otras perfecciones de supererogación” (EE. 357); y como dice poco antes, “religiones, virginidad y continencia” (EE. 356).

Este “más...” es objeto de *deseo*, pero no, en todos nosotros, de decisión (cfr. EE. 23); y nace del *amor a Cristo*, que “... lo es Todo... Es el Grande sobre todas sus obras... Inmensamente grande, maravilloso (en) su Poderío” (Eclo. 43, 27-29), y a quien debemos alabar en la medida que podamos, “que siempre estará más alto” (ibídem; recordar el “Deus semper maior”, de S. Agustín, o el “maior omni laude”, de S. Tomás en su Himno eucarístico).

Este primer “más...” ignaciano (luego veremos que se da otro) asegura que se dé, en quien elige, la “variedad de espíritus” —o experiencia interior, de la que hemos hablado en el punto 1—, necesaria en toda elección o búsqueda de la voluntad de Dios hecha bajo el magisterio ignaciano. Nos lo asegura el Beato Fabro, fiel discípulo de S. Ignacio. Dice así en su *Memorial* (nn. 300-302): “Entendí (dando Ejercicios Espirituales al que luego sería S. Pedro Canisio)... que... para discernir los espíritus, es medio eficazísimo la propuesta... de los varios grados de caminar a la perfección... (porque) en general, *cuando uno se propone cosas más altas o para obrar, o para esperar, o para amar, o para aplicarse a ellas... con tanta mayor facilidad tendrá experiencia de la diferencia (variedad o dualidad) del bueno y del mal espí-*

<sup>24</sup> Cfr. *Reflexiones sobre Puebla*, del Equipo de Reflexión teológica-pastoral del CELAM, p. 45.

ritu... es decir, del que da fortaleza o (del que se aprovecha de la) debilidad, del que ilumina o del que ofusca, del que justifica o del que mancha, es decir, del buen espíritu y de su adversario”.

Pero este “más...” —decíamos más arriba— que es objeto del “deseo”, no siempre lo es de “elección”: en el Principio y Fundamento (EE. 23), S. Ignacio no dice que hay que “desear —sin más— *el más...*”, sino que hay que “desear y elegir *lo que más nos conduce...*” al fin para que hemos sido creados. O sea, hay que elegir y buscar lo que más nos conduce al fin, y para eso debemos desearlo *a la vez* que lo buscamos.

Puede ser un engaño —“debajo de especie de bien” (EE. 10)— querer elegir un “más...” *en abstracto*, porque —aunque lo parece— no es un bien *para mí* (no es “lo que más me conduce...” *a mí*).

b. Lo que acabamos de decir nos introduce en el segundo “más...”: el “más...” *en concreto y para cada uno* de nosotros, *en cada momento* de nuestra historia personal.

Por ejemplo, el seguir de cerca a Cristo —vendiendo todo lo que tenía— era un “más...” *que lo conducía al joven rico*, al fin para el cual había sido creado: “Maestro bueno —había preguntado—, ¿qué he de hacer para tener en herencia la vida eterna?... Jesús, fijando en él su mirada, le amó y le dijo: una cosa te falta. Anda... luego, ven y sígueme” (Mc. 10, 17-21).

En cambio, *no era un bien para el geraseno, curado de su locura*, el seguir a Cristo (aunque fuera un “más...” en abstracto y para todo el mundo). Por eso, aunque “...el que había estado endemoniado le pedía estar con El... no se lo concedió (Jesús), sino que le dijo: Vete a tu casa, donde los tuyos, y cuéntales todo lo que el Señor ha hecho contigo...” (Mc. 5, 18-19).

Por eso, el joven rico “se marchó entristecido...” (Mc. 10,22); y en cambio el endemoniado curado “empezó a proclamar por la Decápolis lo que Jesús había hecho por él, y todos quedaban maravillados” (Mc. 5,20).

Esta diferencia de los dos “más...” (el uno, en abstracto y para todos; y el otro para cada uno) es esencial en la espiritualidad ignaciana: ésta puede ser llamada falsamente una espiritualidad del “más...”, si no se atiende a los dos posibles “más...”, el uno, sólo objeto del “deseo”; y el otro, objeto además de “elección”. La relación entre uno y otro es estrecha (si no se siente uno —que es objeto del “deseo”— será difícil mantener, en la práctica, el otro —que es objeto de “elección”—), pero la diferencia es neta entre uno y otro, y es muy importante —para

evitar tentaciones “debajo de especie de bien”— caer en la cuenta de esa diferencia.

Olvidar esta diferencia, es caer en el exceso de “maximalismo”, tan pernicioso como cualquier “minimalismo” (en ambos casos es un “reduccionismo” a un extremo).

Por eso, en los Ejercicios Espirituales, siempre que S. Ignacio habla de un “más...” en abstracto, *lo condiciona* a la Voluntad expresa de Dios; y sin ésta, queda como *mero* objeto de “deseo” (cfr. EE. 98 y demás “coloquios” similares, al término de las grandes meditaciones y contemplaciones “estructurales”: “quiero y deseo... *sólo lo que sea* vuestro mayor servicio y alabanza... *queriéndome vuestra santísima majestad elegir...* en tal vida y estado”)<sup>25</sup>.

En otros términos, el “más...” siempre lo propone en Ejercicios S. Ignacio como uno de los dos términos de una alternativa, *cuyos dos términos* son buenos en sí en abstracto (EE. 170)<sup>26</sup>, y no como “opción” exclusiva o excluyente.

Y en las Constituciones de la Compañía de Jesús, todos los “más...” están *condicionados*, en cada caso —personal o comunitario, individual o de “equipo de trabajo”— a las circunstancias de “tiempo, lugar y persona o comunidad”: “parece que se

<sup>25</sup> Para entender qué nos quiere decir S. Ignacio, hay que terminar de leer la frase por entero, con todos sus gerundios o verbos, sustantivos y adjetivos... Si se corta la frase, el sentido deja de ser “ignaciano”, y corre por cuenta del lector. Por ejemplo, en el Principio y Fundamento dice “...deseando y eligiendo *lo que más nos conduce...*” (EE. 23), y no “deseando... *lo más...*”. Y en el coloquio del Rey Eternal no dice: “quiero y deseo y es mi determinación deliberada... imitaros en pasar toda injuria y todo vituperio y toda pobreza...”, sino que añade —donde hemos puesto los primeros “puntos suspensivos”, “sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza”; y esto se ha de entender a la luz de lo que añade donde pusimos los segundos “puntos suspensivos”, o sea, “*queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado*” (EE. 98). Lo mismo notaremos en la lectura de todos los demás “coloquios” de las meditaciones y contemplaciones “estructurales” (Dos Banderas, Tres binarios, Tres maneras de humildad...). E incluso en la “nota” del “coloquio” de los Tres Binarios, no dice que, “cuando sentimos... repugnancia contra la pobreza actual...” debemos *elegirla sino solamente* “pedir (la)... y que... quiere, pide y suplica, *sólo que sea servicio y alabanza de su divina bondad* (o sea, en el lenguaje ignaciano, sólo que sea *su Voluntad*)”.

<sup>26</sup> En el *Directorio Autógrafo* dice (n. 22; *Obras completas...* o. c. en nota 7, p. 281 —segunda edición— y p. 298 —tercera edición—): “Lo que se propone para deliberar —o sea, para elegir— es, primero, si consejos o preceptos; segundo, si consejos, en religión o fuera de ella... etc.”. En Ejercicios, *nunca se debe proponer solamente* o mover “más a pobreza... ni a un estado o modo de vivir...” (EE. 15), sino siempre como término —dijimos en el texto— de una alternativa cuyo otro término es también bueno en sí.

debe escoger... *caeteris paribus* (o sea, en igualdad de todas las circunstancias, lo cual se ha de entender en todo lo que sigue...)" (Const. 622)<sup>27</sup>.

5.2. El "más..." ignaciano (en abstracto) se manifiesta en más de un texto importante del *Documento de Puebla*.

a. En primer lugar, el "más..." se manifiesta —a nuestro juicio— en las *opciones preferenciales*.

La opción preferencial por los pobres (DP. 1134 ss.), al no ser *ni excluyente* (DP. 1145) *ni exclusiva* (DP. 1165), es —como el "más..." ignaciano en abstracto— un ambiente ideal de "elección", dentro del cual cada uno puede encontrar *la manera de vivirla en su trabajo apostólico*<sup>28</sup>.

Lo mismo podríamos decir de las otras "opciones preferenciales", enunciadas en la Cuarta Parte del *Documento de Puebla*: por ejemplo, la de los jóvenes (DP. 1166 ss.); y, en su medida, las otras opciones de la Parte Cuarta.

Todas estas opciones son, por el "más..." en abstracto y en general que contienen, lo que el Beato Fabro llamaba "la pro-

<sup>27</sup> "Todo lo que sigue..." son los diversos casos de "elección" en una "misión" apostólica, confiada por el superior al súbdito jesuita: Const. 622 ("... enviar a una parte o a la otra"), Const. 623 ("para mejor acertar en la elección de las cosas para las cuales el superior envía los suyos..."), Const. 624 (para "... enviar a cada parte los que más convenga y sean proporcionados —o sea, aptos— a las personas y cosas porque se envían...").

<sup>28</sup> El término "preferencial", usado por el *Documento de Puebla*, es más rico de lo que algunos parecen creer. No significa que todos hayan de abandonar sus ministerios, *para darse al ministerio directo entre los pobres y para los pobres* (cfr. P. Arrupe, *El apostolado intelectual*, en *Cartas*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1980, pp. 26-27, nota 2 del editor). Significa que todos hemos de tener en cuenta, en cualquiera de nuestros ministerios, la "opción preferencial" que la Iglesia Latinoamericana hace por los pobres (por los jóvenes, etc. etc.); y que algunos deben ver si a ellos Dios nuestro Señor les pide cambiar, el apostolado en otros ambientes, por el apostolado en el ambiente socio-económico pobre; y conscientemente decimos "algunos", porque "el cambio por el cambio" es clara señal del mal espíritu (como decía S. Ignacio en su *Deliberación de la Pobreza*, "propio es de Dios nuestro Señor ser inmutable, y del enemigo (ser) mudable y variable"; cfr. *Obras completas*... o. c. en nota 7, p. 299 —segunda edición— y p. 320 —tercera edición). Y, de éstos "algunos", aquellos que no sientan "en el Señor" que deben dejar sus apostolados actuales para tomar el apostolado entre y para los pobres, *no deben sentirse "acomplejados"*, como si no hicieran lo que debieran: hacen, en su actual apostolado, lo que el Señor quiere que hagan, y que se los ha vuelto a manifestar cuando le han planteado el cambio. El sacerdote, *como tal, se debe a todos; y sólo como persona concreta y determinada y ante una voluntad expresa del Señor, puede restringirse en su apostolado a este apostolado* (en los ambientes pobres, socio-económicamente tales) o a otro (en los otros ambientes).

puesta... de los varios grados —o maneras— de caminar a la perfección... (porque) en general, cuando uno se propone cosas más altas... para obrar... con tanta mayor facilidad tendrán experiencia de la diferencia (variedad o dualidad) del bueno y del mal espíritu... es decir, del que da fortaleza o (del que se aprovecha de nuestra) debilidad, del que ilumina o del que ofusca... es decir, del buen espíritu y de su adversario" (*Memorial*, nn. 300-302). Y esta experiencia "interior" —como vimos en el punto 1— la necesitamos para hacer nuestras "elecciones" de ministerios o "reformas" de los mismos (EE. 189), a la luz de las reglas de discernir de los Ejercicios (EE. 313-370) y bajo la dirección espiritual de S. Ignacio y de su escuela.

En segundo lugar, el "más..." del *Documento de Puebla* se manifiesta en varios sitios del mismo.

Por ejemplo, cuando nos habla de la *pobreza evangélica o cristiana* (DP. 1148-1152). O cuando nos habla del *ejemplo de Jesús de Nazaret*, como inspirador de nuestras decisiones.

Respecto de la pobreza evangélica —cristiana, espiritual...— digamos que tiene importancia para calibrar el alcance de la opción por los pobres (que son, en el *Documento de Puebla*, los socio-económicamente tales).

"La Iglesia en todo el mundo —acaba de decir Juan Pablo II, en su viaje al Brasil— quiere ser *la Iglesia de los pobres*... (y para ello) quiere extraer toda la verdad contenida en las bienaventuranzas de Cristo y sobre todo en esta primera: "Bienaventurados los pobres de espíritu..." "... A los pobres —a los que viven en la miseria— les dice que están especialmente cercanos a Dios y a su Reino. Pero, *al mismo tiempo*, les dice que no les es permitido —como no es permitido a nadie— reducirse arbitrariamente a sí mismo y a sus familias: es necesario hacer todo lo que es lícito para asegurarse a sí mismos y a los suyos cuanto hace falta para la vida y para la manutención... A los que viven en la abundancia o, al menos, en relativo bienestar, para lo cual tienen lo necesario (¡aunque tal vez no les sobre gran cosa!), la Iglesia, que quiere ser de los pobres, les dice: Utilizad los frutos de nuestro trabajo y de una lícita laboriosidad; pero, en nombre de las palabras de Cristo, en nombre de la fraternidad humana y de la solidaridad social, ¡no os cerréis en vosotros mismos! ¡Pensad en los más pobres! ¡Pensad en los que no tienen lo suficiente, que viven en la miseria crónica, que sufren hambre! ¡Y compartid lo vuestro con ellos! ¡Compartidlo de modo programático y sistemático! ¡Que la abundancia material no os prive de los frutos espirituales del sermón de la montaña, que no os separe de las bienaventuranzas de los pobres de espíritu! Y la Iglesia de los



pobres dice lo mismo, con mayor fuerza, a los que tienen de sobra, que viven en la abundancia, que viven en el lujo. Les dice: ¡Mirad un poco a vuestro alrededor! ¿No os duele el corazón? ¿No sentís remordimiento de conciencia a causa de vuestra riqueza y vuestra abundancia? Si no lo sentís, —si queréis solamente ‘tener’ cada vez más, si vuestros ídolos son el lucro y el placer— recordad que el valor del hombre no se mide según lo que ‘tiene’, sino según lo que ‘es’... Por tanto, los que tienen de sobra eviten el cerrarse en sí mismos, eviten el apego a su propia riqueza, la ceguera espiritual. Eviten todo eso con todas sus fuerzas. Que no deje de acompañarles toda la verdad del Evangelio y, sobre todo, la verdad contenida en estas palabras: Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los cielos (Mt. 5,3). Que esta verdad los inquiete. Que sea para ellos una amonestación continua y un desafío... Si tienes mucho, si tienes tanto, *acuérdate que debes dar mucho, que hay tanto que dar...*” (OR. XII (1980), p. 3).

Todas estas frases son un “más...” que mueven, a unos y a otros —a ricos y a pobres socio-económicamente tales— a una mayor perfección espiritual; pero que no señalan ninguna “medida” determinada y cuantitativamente tal.

En cuanto al ejemplo de Jesús de Nazaret, es doble: por una parte, señala un límite, como cuando dice que no fue ni político ni revolucionario (DP. 178), que rechazó el poder político y la violencia (DP. 192), etc. (véase lo que dijimos más arriba, en el punto 4); y por la otra, es el revelador de la Voluntad de Dios e inspirador de nuestras decisiones (como vimos en el punto 1).

Hay otro “más...” en el *Documento de Puebla* que no contiene ninguna medida concreta, como por ejemplo la comunión y participación (véase después, en el punto 7) y la evangelización (DP. 340 ss.), etc.

## 6. La confirmación eclesial en la espiritualidad ignaciana y en el Documento de Puebla

6.1. En la espiritualidad ignaciana no basta buscar la voluntad de Dios<sup>29</sup>, sino que se requiere además, una vez que uno

<sup>29</sup> El P. Arrupe ha llamado, a esta búsqueda de la voluntad de Dios, “discreción de espíritus”. Su primera referencia al tema se halla en la *Instrucción sobre la formación espiritual* del año 1967, donde habla de “una discreción espiritual... (donde) *escrutamos la voz del Espíritu...*” AR. XV. p. 123; citado por la CG. 32, *Decreto 11*, n. 21 en estos términos: “*la búsqueda... de la voluntad de Dios mediante una reflexión... sobre los signos capaces de apuntar hacia dónde impulsa el Espíritu de Cristo*”). Algunos

cree haberla encontrado, *buscar su confirmación*. Ni basta la confirmación *interior*, obtenida en la misma oración personal (EE. 183 y 188), sino que siempre se requiere la confirmación *eclesial*<sup>30</sup>.

años después, en 1971, volvió al tema en su carta sobre *La discreción espiritual*, escrita para orientar la preparación de la CG. 32 (cfr. AR. XV, pp. 767-773). Pero sobre todo en 1976 habló largamente sobre el “discernimiento” en estos términos: “... es, en toda su profundidad, el verdadero modo —yo diría, bien entendido en toda su amplitud, el único modo— de elegir... porque no es otra cosa que *descubrir hic et nunc* (aquí y ahora) *la voluntad de Dios*... No bastan... los procedimientos psicológicos o meramente técnicos: se requiere la decisión verdadera de ‘*buscar a Dios*’... Un procedimiento así requiere indispensablemente una especial ayuda divina y un esfuerzo constante por despojarnos de toda afición o inclinación desordenada... Es lo que San Pablo define: “someter todo a prueba, retener lo que es bueno y abstenerse de lo que es malo” (1 Tes. 5,21-22). Este discernimiento paulino, este ‘dokimazein’ llega a ser no solamente una clave neotestamentaria sino que lo es... en la ejecución de la ‘misión’, teniendo en cuenta el sinergismo de la vida cristiana (gracia y libertad humana). Así el apóstol se ve integrado en la historia de salvación... Así entendido... el discernimiento explica y renueva el sentido de la conciencia prudente o de la ‘discreta caridad’ ignacianas... Por otro lado, el discernimiento es la gran fuerza para realizar el crecimiento espiritual... pues obliga a mantenerse siempre en una disposición de ánimo y de espíritu de total desprendimiento de todo lo creado...” (*Fides et Justitia*, Quaderno CIS, Roma, pp. 135-137). Todos estos textos —traducidos al castellano, y a algunas de las lenguas modernas— han dado lugar a que la “discreción” —como decía, en latín, el P. Arrupe— se llame “discernimiento”: el latín sólo tiene una palabra (discreto) mientras que muchas lenguas modernas tienen dos palabras (discreción o discernimiento). Para S. Ignacio, que conocía las dos palabras, usaba una de ellas (discreción o elección discreta) para hablar, en general, de cualquiera de las maneras discretas de elegir (en primero, en segundo o en tercer “tiempo”), y reservaba la segunda expresión (“discernimiento”) para la búsqueda de la voluntad de Dios en “segundo tiempo” (cfr. EE. 175-177, 183, etc.). Hoy en día, y por la riqueza del lenguaje moderno, esta diferencia ha desaparecido. Cfr. M. A. Fiorito, *La elección discreta según S. Ignacio*, Boletín de Espiritualidad n. 25, pp. 23-28.

<sup>30</sup> Es un aspecto algo olvidado de la espiritualidad ignaciana. Y sin embargo está muy claro en los Ejercicios (sobre todo en las reglas para “el sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener...”, EE. 353 y 365). En cuanto a la confirmación personal y que llamamos “interior”, para distinguirla de la confirmación eclesial, es todavía más olvidada. Está, sin embargo, muy clara en el *Diario espiritual*: aquí se manifiesta, con toda claridad, la distinción entre la primera etapa o *búsqueda* de la voluntad de Dios (véase la nota anterior), y la etapa de la *búsqueda de la confirmación* —en el *Diario*, solamente la interior y personal—. Cfr. M. A. Fiorito, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, Ciencia y Fe (hoy Stromata), 20 (1964), pp. 111-112; G. Bottereau, *La confirmation divine d'après le Journal spirituel de saint Ignace*, RAM. 43 (1967), pp. 44-46; M. A. Fiorito, *La lucha espiritual en el Diario Espiritual de S. Ignacio*, Boletín de Espiritualidad n. 59, p. 38, nota 20.



Sin esta confirmación eclesial, S. Ignacio no admitía, en la Iglesia, ningún “espíritu”, por bueno que pareciera: “debemos siempre, para en todo acertar... creer que es negro (lo blanco que creo ver) si la Iglesia jerárquica así lo determina...” (EE. 365). Y a continuación da la razón teológica de esta afirmación (que, por supuesto, no se refiere a los “colores del arco iris”, sobre los cuales la Iglesia no tiene nada que decir): “...entre Cristo nuestro Señor, Esposo, y la Iglesia su Esposa, es el mismo Espíritu (el) que nos gobierna y rige... porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro que (en el Antiguo Testamento) dio los diez Mandamientos, es regida y gobernada (en el Nueva Testamento) nuestra santa Madre Iglesia” (ibídem) <sup>31</sup>.

Quisiéramos subrayar, en este principio ignaciano de la necesidad de la confirmación eclesial, dos aspectos que consideramos muy válidos hoy en día: por una parte, *qué quiere decir “jerarquía”*, cuando se habla de la confirmación eclesial de la misma; y, por otra parte, *la necesidad* —diríamos incluso la obligación— *de representar*, a dicha Jerarquía, nuestras opiniones contrarias a sus decisiones.

a. La Jerarquía, cuya confirmación debemos buscar en todo, no se reduce —en la espiritualidad ignaciana— al Papa, sino que

<sup>31</sup> Cámara, en su *Memorial*, afirma que “Nuestro Padre (Ignacio) siempre mostró aversión a profecías que no fuesen aprobadas por la Iglesia” (FN. I, p. 707, nn. 309-310). Se refiere a un caso particular, de un Padre que decía haber tenido una “profecía” sobre el Anticristo: quién era y cuándo comenzaría a actuar en Francia (ibídem, nota 7). S. Ignacio habla aquí de la Iglesia *Jerárquica*; pero tenía también en gran aprecio a la Iglesia que es “la congregación de los fieles cristianos (o como acaba de decir el Concilio Vaticano, el “Pueblo de Dios”), iluminada y gobernada por Dios nuestro Señor...” (*Predicación sobre la Doctrina Cristiana* de S. Ignacio, Boletín de Espiritualidad n. 36, pp. 15 y 22; cfr. MonIgn., Epp. 12, p. 671). Ambas “Iglesias”, la Jerárquica y la que es Pueblo de Dios, no se distinguen adecuadamente, sino que en una se acentúa el Magisterio y en la otra el “sensus fidelium”. Dice a este propósito J. Bergoglio (cfr. *Una Institución que vive su carisma*, Boletín de Espiritualidad n. 55, p. 30): “cuando estudiaba teología... me admiró mucho una formulación de la tradición cristiana: el pueblo fiel es infalible ‘in credendo’. De ahí en más saqué mi propia formulación, que no será muy precisa, pero que me ayuda mucho: cuando quieras saber lo que cree la Madre Iglesia, andá al Magisterio —porque él es el encargado de enseñarlo infaliblemente—; pero cuando quieras saber cómo cree la Iglesia, andá al Pueblo fiel”. Por eso S. Ignacio, después de haber enunciado, en la primera regla para “el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener” de la Iglesia *Jerárquica* y de nuestra obediencia a lo que ella nos enseña—, en las siguientes reglas (hasta la octava inclusive), habla de cómo cree la Iglesia que es el pueblo de Dios (“alabar el confesar... y el recibir el Santísimo Sacramento, etc. etc.”, EE. 354-360). Acerca de la razón bíblica del “sensus fidelium”, véase la nota 20 del redactor del mismo trabajo de Bergoglio.

implica, en cada Iglesia local o particular, al *Obispo local*, con jurisdicción sobre una parte del Pueblo de Dios.

Lo primero —la obediencia al Papa— nace, en la Compañía de Jesús, de su “cuarto voto” de obediencia al Papa acerca de las “misiones” <sup>32</sup>; y lo segundo —la obediencia al Obispo local, de la

<sup>32</sup> Hay autores que han querido restringir, el alcance del cuarto voto jesuita, a sólo las “misiones” expresa y personalmente encomendadas por el Papa. Dice a este respecto J. G. Gerhartz (cfr. *Insuper promitto...*, CIS, Roma, 1965, p. 96) que “el contenido de este voto especial —de la Compañía de Jesús— es la sujeción a la voluntad del Papa... al mismo tiempo limitada e ilimitada: En primer lugar es *limitada* y relativa, pues no se someten los jesuitas a obedecer al Papa en todo lo que él, de acuerdo a su derecho, puede mandar, v. gr. en la potestad administrativa, política, diplomática, etc. del Papa. En segundo lugar es *ilimitada*: sólo obliga a las misiones, a las misiones del Papa para un obrar o quehacer apostólico entre fieles o infieles...”. El argumento más fuerte es una Declaración de las Constituciones donde se dice que “toda la intención de este cuarto voto de obedecer al Papa era y es acerca de las misiones; y así se deben entender las Bulas, donde se habla de esta obediencia: en todo lo que mandare el Sumo Pontífice y adondequiera que enviare, etc.” (Const. 529; las últimas palabras están tomadas de la Fórmula de 1550, iguales a las de la Fórmula anterior, de 1540). Es un añadido de mano de Polanco, y es la respuesta de S. Ignacio a una pregunta del mismo, no acerca del alcance del mismo voto al Pontífice, sino sobre si éste abarcaba también la enseñanza a los niños, resultando así no cuatro votos, sino cinco: pobreza, castidad, obediencia, obediencia al Papa acerca de las misiones, y obediencia al mismo acerca de la enseñanza de los niños (cfr. Mon. Ign. Const. pp. 506-507, en el aparato crítico). En la Parte VII de las Constituciones, se vuelve hablar en los mismos términos de “la intención del cuarto voto del Papa...” (Const. 605); pero esta parte trata solamente de las “misiones” mediante las cuales “los ya admitidos en el cuerpo de la Compañía... repartiéndose en la vida de Cristo nuestro Señor” trabajan en favor de los prójimos; de manera que estaría fuera de sitio hablar de algo más. La pregunta que hemos visto hacia Polanco nacia de su mentalidad “jurídica” —como la de todos los autores que hablan de restringir el alcance del voto—. Una mentalidad “espiritual”, en cambio, sin negar la validez —dentro de sus justos límites— de la mentalidad jurídica, advierte enseguida que, cuando se trata de un voto, no basta considerar los alcances “materiales” del mismo, sino que además hay que vivirlo según el “espíritu”: y, a nuestro juicio, el “espíritu” del cuarto voto implica algo más que las meras “misiones” materialmente consideradas. Implica, por de pronto, la obediencia a las *instrucciones* recibidas (Const. 612); y, más remotamente aún, a *toda enseñanza* pontificia, etc. etc. Tenemos ejemplos sobrados de este “espíritu” en el mismo S. Ignacio, y que éste inculcaba —como Padre General— a todos sus súbditos: por ejemplo, cuando decía que había que defender la aprobación pontificia del libro de los Ejercicios —hecha sobre un texto latino—, aunque el original castellano “autógrafo” no daba lugar a los ataques que el texto latino aprobado provocaba (cfr. FN. I, pp. 710-711; nn. 321-322). Dicho brevemente, una cosa es *la intención*, última y característica, del cuarto voto al Papa (que son las “misiones”), y otra cosa es su alcance vital o *espiritu*, sin el cual, a la larga, ni siquiera se va a cumplir la materialidad del voto. Este espíritu del cuarto voto se ma-

Iglesia donde se trabaja— nace del “espíritu” del mismo voto, ya que no de su texto explícito.

Para dar lugar a esta segunda y más amplia interpretación del cuarto voto de la Compañía de Jesús se cambió, en la primera Fórmula del Instituto, una frase importante: en lugar de “a solo el Señor y al Romano Pontífice, su Vicario en la tierra...”, se escribió “a solo el Señor y a la Iglesia su Esposa, bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la tierra...” (Fórmula del Instituto, n. 3). Y “bajo el Romano Pontífice” están todos los Obispos del mundo<sup>33</sup>, a quienes, por consiguiente, hay que servir, y cuya confirmación eclesial hay también que buscar.

Por eso S. Ignacio le escribía en estos términos al Arzobispo de Lisboa: “. . . no solamente es conforme a nuestro Instituto, sino especialmente recomendado en nuestras Constituciones que, dondequiera que los de la mínima Compañía (de Jesús) residan, hagan recurso al Prelado (local o particular) y le reconozcan como padre y señor y se ofrezcan a servirlo . . . en el negocio de las ánimas que están a su cargo . . . Y así suplico a Vra. Sría. Rma. (que) a todos los jesuitas . . . acepte y tenga por . . . ministros fieles y obedientes . . .”<sup>34</sup>.

nifiesta más claramente aún que en las Constituciones, en la misma Fórmula del Instituto. Pues en ésta —tanto en la primera, de 1540, como en la segunda, de 1550— se habla, muy en general, de “. . . la fiel obediencia de nuestro Señor el Papa . . .” (Fórmula, n. 4). Y enseguida se la explica por una doble afirmación: se trata de una obediencia a “. . . cualquier cosa nos mandaren . . .” y “a cualesquiera provincias nos quieran enviar . . .” (ibídem). Y si a continuación se subraya las “misiones” (poniéndolas como ejemplo en estos términos: “sea que decida enviarnos a los . . . infieles . . . o también a cualquier tipo de fieles”), es por ser *más difícil y menos usual* entre “todos los cristianos . . . sujetos al Romano Pontífice, como a cabeza y a Vicario de Jesucristo” (ibídem). En otros términos, el espíritu del cuarto voto es la obediencia fiel al Pontífice, “a . . . cualquier cosa nos mandaren . . . y a cualquier Provincia nos quieran enviar”.

<sup>33</sup> La corrección del texto de la Fórmula se debe a una pregunta de Polanco, la siguiente: “Si es bien que se diga en la Bula . . . que se sirva de esta Compañía sólo Dios y el Romano Pontífice, pues se sirve por Cristo (a) los prelados etc.”. La propuesta de Polanco fue —después de haber oído a S. Ignacio—: “Podráse moderar con algunas palabras que declaren que se ha de servir (a) toda la Iglesia, mas como subordinada al sumo Vicario de Cristo”. Y la respuesta definitiva, escrita de mano del mismo S. Ignacio, fue: “Afirmative; podráse moderar” (cfr. Mon. Ign. Const. I, p. 322, n. 15).

<sup>34</sup> Cfr. Mon. Ign., Epp. 7, pp. 327-328 (*Obras completas* . . . —o. c. en nota 7— p. 877 —segunda edición— y p. 924 —tercera edición—). Cfr. G. Dumeige, *Le rôle de l'Esprit de la Hierarchie dans la vocation apostolique de saint Ignace*, CIS, VII, pp. 116-117. Esta obediencia al Obispo no se opone a la exención de los Religiosos (cf. *Christus Dominus*, n. 35,3) sino

b. La necesidad —e incluso obligación— de la representación es el segundo aspecto que hay que tener en cuenta porque, sin ella, no se entiende bien la obediencia ignaciana a cualquier superior.

Se la llama “re-presentación” porque el pedido de la confirmación al superior es la primera “presentación” al mismo; y consiguientemente a las ulteriores “presentaciones” se las llama “representaciones”.

Ante todo, debemos considerar el “hecho” de la representación; y luego su misma “necesidad”.

El hecho de la representación es un caso particular de la cuenta de conciencia (o bien un fruto de la claridad de conciencia). Es pues un diálogo, no de igual a igual, sino de súbdito a superior: así como, en este diálogo, es propio del superior dar una instrucción que aclare su mente cuando confía una misión (Const. 612-614), así es propio del súbdito representar —cuando el Señor se lo pide— en contrario.

Acabamos de decir “cuando el Señor se lo pide . . .”. Porque no cualquier representación forma parte de la obediencia, sino aquella que nace de un sentimiento interior que sea signo de la Voluntad del Señor.

S. Ignacio nos ofrece, en las Constituciones, un verdadero tratado de las condiciones —experimentadas por el mismo que representa— de una representación que sea “sana y buena . . .”, o sea, discreta (EE. 170, 175 . . .); o sea, de las señales del “buen espíritu” cuando éste nos mueve a representar (Const. 131, 292, 803): simplicidad (Const. 131; cfr. EE. 169), fidelidad (Const. 661), libertad y modestia cristiana (Const. ibídem), caridad y libertad de espíritu (Const. 817), con plena disposición a la obediencia que se nos manifestará luego en la respuesta del superior a nuestra representación (Const. 133, 292, 543; la representación no es “decretista”, como lo advierte S. Ignacio).

Y el fruto de la representación “sana y buena . . .” es, no precisamente llevar adelante el propio proyecto —si la representación es querida por el Señor, el proyecto puede ser de éste y no nuestro meramente—, sino conocer mejor la mente del superior y poder obedecer con más devoción y seguridad, porque uno, como súbdito, ha hecho todo lo que el Señor le pedía que hiciera.

que le da su verdadero alcance, como se puede ver en el último documento de las Sagradas Congregaciones de los Obispos y de los Religiosos, *Criterios para las relaciones entre los Obispos y los Religiosos en la Iglesia*, n. 22 (“significado pastoral de la exención”).

Y con esto pasamos al segundo aspecto que dijimos íbamos a tratar en la representación: su obligación o necesidad.

En general, la representación se refiere no solamente al superior de uno, sino a quien debe tomar una decisión, cualquiera que éste sea respecto de mí mismo (Const. 259, 661, 803-804, 817). Pero, dentro del orden de la obediencia, es tan esencial a la concepción ignaciana de ésta que forma del grado supremo, u “obediencia del entendimiento”: es la segunda manera de la “obediencia ciega”.

Porque, como dice S. Ignacio, “la primera manera es, donde no es cuestión de pecado<sup>35</sup>, *cautivar* el entendimiento y *hacer* lo que le manden; (y) la segunda manera... es, dado que el superior le haya mandado alguna cosa, *sintiendo razones* o inconvenientes acerca de la cosa mandada, con humildad *representar* al superior las razones o inconvenientes que se le asoman... para después, con ánimo quieto (diríamos, más quieto que antes de la representación) seguir la vía (o camino) que le será mostrada o mandada”<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Sería el caso que actualmente se llama de “la objeción de conciencia”. S. Ignacio lo tuvo expresamente en cuenta en un documento que se dice haber dictado para “declarar a la Compañía lo que siento de la obediencia...” (Mon. Ign. Epp. XII, p. 659, nota 1). En uno de sus párrafos, dice lo siguiente: “Cuando yo tengo parecer o juicio que el superior me manda cosa que sea contra mi conciencia, o pecado, y al superior le parece lo contrario, yo debo creerle, donde no hay demostración; y si no puedo acabar conmigo, a lo menos, deponiendo mi juicio y entender, debo dejar (lo) en juicio y determinación de una, de dos o de tres personas. Si a esto no (me) avengo, yo estoy muy lejos de la perfección y de las partes que se requieren en un buen religioso” (ibídem, p. 660, n. 6). Este recurso al juicio de otros es usado también por S. Ignacio en otros casos difíciles, pero no de “objeción de conciencia”; como cuando se trata de dar sus bienes, y se duda si convendría dejarlos a parientes (Const. 55, 59, 216). Recientemente la CG. 32 (*Decreto* 11, n. 55) ha precisado el alcance de un decreto anterior de la CG. 31, afirmando que “esta intervención —de dos o más personas— algunas de las cuales pueden no ser de la Compañía— no puede, en modo alguno, imponerse al Superior ni al jesuita, y no pretende ser más que un nuevo esfuerzo por encontrar la voluntad de Dios. (Además) la opinión de estas personas no tiene fuerza jurídica sobre la autoridad del Superior, sino que se mantiene en el terreno del puro consejo” (ibídem, nn. 4-5). Para el súbdito, en cambio —asi nos parece a nosotros, leyendo los textos ignacianos— ambas cosas —recurso a otros, y acatamiento de su decisión— es señal de que, a pesar de la repugnancia que siente, desea la perfección; mientras que el Superior puede o no recurrir a otros que no son sus Superiores, y puede luego hacerles caso o no (salvo en la decisión de un jesuita que deja sus bienes a otros, porque esto no depende de ningún superior, tal cual de este caso habla S. Ignacio en las Constituciones).

<sup>36</sup> Cfr. Mon. Ign. Epp. 1, 228 (*Obras completas*... —o. c. en nota 7— p. 647 —segunda edición— y p. 683 —tercera edición—). En el texto hemos subrayado dos verbos, que caracterizan ambas maneras de obediencia ciega:

Así que la representación es, en ciertos casos —cuando el Señor nos la pide como a súbditos que quieren hacer su voluntad en todo—, parte esencial de la concepción ignaciana de la obediencia; y por eso S. Ignacio piensa que puede ser necesaria, no una vez, sino varias... y sobre el mismo asunto<sup>37</sup>. Y la razón

por una parte, el “cautivar... y hacer...”, y por la otra el “sintiendo... *representar*...”. Es evidente que no sólo en el segundo caso “se siente...”: pero en el primer caso se siente que hay que “cautivar... y hacer...”; y en el segundo caso que hay que “*representar*...”; y solamente después de esto —si el superior mantiene su orden o mandato— “cautivar... y hacer...”. A veces de entrada no se siente, con toda claridad, que hay que representar, sino que se sienten dudas, perplejidad... En tal caso, recomendaríamos tomar un papel, y dividirlo en dos grandes partes: de un lado, se escribe “*representar*” y del otro “*no representar*”; y luego se subdivide cada una de las dos grandes partes, y de un lado se escriben las “razones” —sentimientos, mociones, etc.— *a favor* de representar, y del otro las “razones” *en contra*, y de la misma manera en la parte de no representar. Todo esto se ha de hacer en ambiente de oración, en la presencia del Señor y pidiéndole *la gracia de conocer* su voluntad (representar o no representar), *y de estar* en condiciones óptimas para decidir (indiferencia, disponibilidad, etc. etc., descritas por S. Ignacio en su libro de los Ejercicios). Puede bastar, según la importancia de la representación, una media hora de búsqueda de la voluntad de Dios, o necesitarse más tiempo: S. Ignacio se tomó tres días, para decidir representar, al Papa, las dificultades que encontraba en el nombramiento de Borja como Cardenal, a pesar de las ventajas evidentes que podían resultar, para la Compañía naciente, de ese nombramiento de un jesuita para un cargo tan cercano al Papa (véase más arriba, a propósito de la nota 10). Y luego, en el mismo ambiente de oración, preguntarse *hacia dónde se inclina la razón* “en tiempo tranquilo... cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus” (EE. 177, “tercer tiempo de elección”), o *dónde se manifiesta con más claridad* el bueno y el mal espíritu (EE. 176). Digamos, para terminar, que en el caso segundo —“de discreción...”— puede ser *más fácil* fijarse *hacia dónde nos inclina* el mal espíritu, *porque siempre* el bueno nos inclina a lo contrario; y las señales de uno y otro espíritu las encontraremos en las reglas ignacianas del discernimiento de espíritus (EE. 313-327, 328-336, 345-351, 352-370). Esta fue la experiencia espiritual de S. Ignacio, cuando debió decidir si mantenía la forma de pobreza —mitigada— resuelta junto con los primeros “compañeros”, en 1541, o si volvía a la pobreza más perfecta concebida por todos con anterioridad a esa fecha; y de tales experiencias espirituales es testimonio la Autobiografía que el Santo dictó al P. Cámara como “testamento y enseñanza paterna” (Prólogo de Nadal a la Autobiografía, n. 2, en *Obras completas*... —o. c. en nota 7— p. 84 —segunda edición— y p. 87 —tercera edición—).

<sup>37</sup> Cfr. Mon. Ign. Epp. 9, pp. 90-92 (*Obras completas*... —o. c. en nota 7— p. 923-924 —segunda edición— y pp. 972-973 —tercera edición—). Dice así: “si a la determinación del superior... replicare (el súbdito) alguna cosa que bien le parezca, tornando el superior a determinar (lo mismo), no haya réplica ni razones algunas por entonces. Si después... sintiese el que trata con él que otra cosa sería conveniente, o se le representase con fundamento... *después de tres o cuatro horas u otro día*, puede representar al

última de esta reiteración de la representación es que representar forma parte de la claridad de conciencia de un súbdito respecto de su superior: en otros términos, un súbdito que no representa lo que siente en contra de la orden recibida, no es claro de conciencia para con su superior.

6.2. Debemos buscar ahora, en el Documento de Puebla, los dos aspectos que la espiritualidad ignaciana subraya *respecto de la Jerarquía* en la Iglesia: por una parte, *la obediencia* a la misma; y por la otra, *la posibilidad* —e incluso la obligación— de una representación.

a. En primer lugar, el Documento de Puebla es la expresión de una decisión de los Obispos en una Conferencia Episcopal en América Latina y bajo el Romano Pontífice: reúne, pues, todas las condiciones para ser, como decía S. Ignacio, un documento de “nuestra santa Madre la Iglesia Jerárquica” a la cual “debemos tener el ánimo aparejado y pronto para obedecer en todo...” (EE. 353).

Como decía el P. Arrupe, partimos del “... principio que reconocemos, en el Documento de Puebla, *la expresión pastoral auténtica de la Jerarquía Latinoamericana*. Por eso queremos aceptarlo totalmente como criterio básico para nuestras deliberaciones sobre el apostolado de la Compañía de Jesús en este continente”.

Y más adelante añade: “cuando tomamos la tarea de evangelizar, lo hacemos como *religiosos al servicio de la Iglesia*... Tal actitud de servicio, *especialmente con la Jerarquía*, es central en nuestro apostolado. El respeto sincero y la colaboración leal, el deseo auténtico de ayudar a los Señores Obispos son notas características del carisma ignaciano, inspiradas en *el mismo espíritu del voto de obediencia al Sumo Pontífice*: ellos constituyen ‘el centro visible donde se ata, aquí en la tierra, la unidad de la Iglesia’ (DP. 247)...”<sup>38</sup>.

superior... Con esto, aunque sea la cosa determinada una y dos veces, *de ahí a un mes o tiempo más largo*, puede (volver a) representar asimismo lo que siente... por la orden ya dicha, porque la experiencia con el tiempo descubre muchas cosas, y también hay variedad (en las cosas)... con el mismo (tiempo)”. (Sobre esto último, véase más arriba, en nota 6).

<sup>38</sup> Cfr. P. Arrupe, *Carta a los Provinciales de Latinoamérica*. Como vimos cuando consideramos, en el punto anterior, la concepción de la obediencia a los Obispos se basa —en la espiritualidad de S. Ignacio— en el “espíritu” del voto de obediencia al Pontífice Romano; espíritu que lleva a obedecerles, no sólo en las “misiones”, sino también en la doctrina y en la pastoral.

Y los mismos Obispos nos dicen en Puebla lo siguiente: “Una vez más deseamos declarar que, al tratar los problemas sociales, económicos y políticos, no lo hacemos como maestros en esta materia, como científicos, sino *en perspectiva pastoral* en calidad de intérpretes de nuestro pueblo...” (Mensaje a los pueblos de América Latina, 3); o sea, en carácter de Obispos de estos pueblos, bajo el Romano Pontífice.

Son, “en el seno de la comunidad... *la instancia de decisión y de interpretación auténtica y fiel* de la fe y de la ley moral...” (DP. 374), y no pueden admitir “magisterios paralelos” (ibídem, 262), sea “de personas o grupos” (ibídem, 687). Y así están —como veremos en el punto siguiente— “al servicio de *la unidad de su Iglesia particular*...” (DP. 686).

b. Pero, si el Documento debe ser aceptado en bloque y como suena —“*sine glossa, sine glossa, sine glossa*...”—, como decía S. Francisco de Asís de su Regla religiosa—, hay todavía lugar para la representación, no en su generalidad, sino *en la aplicación concreta a cada Diócesis o Iglesia particular*.

Cada Iglesia particular, “formada a imagen de la Iglesia universal... es *una porción* del pueblo de Dios, *definida por un contexto socio-cultural*... en el cual se encarna... (Está) presidida por un Obispo, dotado, en forma plena y sacramental, del triple ministerio de Cristo, cabeza del cuerpo místico, profeta, sacerdote y pastor...” (DP. 645). Consiguientemente el Documento de Puebla, sin adulterarse, debe “encarnarse” en cada Iglesia; y esta es tarea de cada Obispo, que para ello debe “... *discernir los carismas*... para que la Diócesis crezca hacia la madurez...” (ibídem, 647). “Los carismas nunca han estado ausentes de la Iglesia —carisma de vida religiosa, de vida de consejos evangélicos, de vida laical en sus diversas formas...—. Pablo VI ha expresado su complacencia por la renovación espiritual que aparece en los lugares y medios más diversos... Pero esta renovación exige *buen sentido, orientación y discernimiento* por parte de los pastores...” (ibídem, 207)<sup>39</sup>.

Pero, como hay diversidad de diócesis o Iglesias particulares, también hay diversidad, intrínseca a cada una de ellas, “de sus

<sup>39</sup> Creemos descubrir, en esta simple frase, todo lo que hemos dicho en su momento —al tratar de la discreción en la espiritualidad ignaciana— de las dos formas que tiene esta discreción ignaciana: la sabiduría “por connaturalidad” o “buen sentido” y la que se ejercita —como “discreción”— “por reflexión sobre los signos...” de la voluntad de Dios (véase más arriba, punto 1.2). Y el objetivo último de esta doble forma de sabiduría es la orientación o gobierno de cada Diócesis.

miembros... que viven su unidad desde la diversidad que el Espíritu ha regalado a cada uno (cfr. 1 Co. 12, 4-6) entendida como un aporte que contribuye a la riqueza de la totalidad. Dicha diversidad puede fundarse en la *simple manera de ser de cada cual*, en la *función* que le corresponde en el interior de la Iglesia y que distingue nítidamente el papel de la Jerarquía y del laicado<sup>40</sup>, o en carismas más particulares que el Espíritu suscita, como el de la vida religiosa y otros...” (DP. 244-246).

Aceptado el hecho de la diversidad, hay que buscar un principio de unidad —y no de uniformidad—. “La fuerza que asegura la cohesión de la Familia de Dios en medio de tensiones y conflictos es, en primer lugar, la misma vitalidad de *su comunión en la fe y el amor*... Igualmente aseguran y construyen la unidad de la Iglesia *los sacramentos*, (entre los cuales) la Eucaristía la significa en su realidad más profunda... (y) la Eucaristía nos orienta de un modo inmediato a *la jerarquía* sin la cual es imposible... Los pastores de la Iglesia... constituyen por lo mismo *el centro visible* donde se ata, aquí en la tierra, la unidad de la Iglesia. Según el Concilio, el papel de los pastores es eminentemente paternal (*Lumen Gentium*, n. 28; *Christus Dominus*, n. 16; *Presbyterorum Ordinis*, n. 9). Es evidente, entonces, que sucede en la Iglesia lo que en toda familia: la unidad de los hijos se anuda —fundamentalmente— hacia arriba...” (DP. 246-248).

En estas dos palabras, “hacia arriba...”, vemos representado el sentido fundamental del diálogo de todos los miembros del Pueblo de Dios con sus Obispos, en quienes, en último término, “se ata la unidad de la Iglesia” (DP. 248). Y en ellas está implícita —así lo pensamos nosotros— la posibilidad de la representación de la que hablamos a propósito de la obediencia en la espiritualidad ignaciana.

Pero además nos parece que la representación está contenida, como una de sus formas posibles, en la conveniencia de la participación. Si —como luego veremos, al tratar del tema (cfr. punto 7)— una de las formas (hay otras) de la participación consiste en el consejo *que el Obispo pide a sus súbditos*, la representación, a la inversa, es *ofrecida al Obispo por sus súbditos* y tiene *su misma posibilidad*.

Acerca de la necesidad —u obligación— de la representación, de ella no parece hablarse en el Documento de Puebla; tal vez porque éste no se ocupa mayormente de la aplicación del mismo

<sup>40</sup> Aquí la Jerarquía, como distinta globalmente del Laicado, abarca todos los ministerios jerárquicos, de Obispos, presbíteros y diáconos (DP. 855).

a cada Diócesis o Iglesia particular. Tal vez porque habla más de propósito del diálogo ecuménico, “... para la comunión y participación” entre las religiones y con los no-creyentes (DP. 1096-1127), con quienes no se trata de una representación ante un superior, sino de un mero diálogo.

Quisiéramos, para terminar, mencionar el peligro de una representación —que dijimos, en la espiritualidad ignaciana, formar parte de la “cuenta de conciencia” y ser fruto de la “claridad de conciencia”— que *se sale* del orden de la conciencia y *pasa* al de la opinión pública por cualquiera de los medios “masivos” de comunicación social.

En tal caso, los medios de comunicación social pasan a ser objeto de una “manipulación” tan perniciosa como la que el Documento de Puebla llama “ideológica”, y que atribuye a “los poderes políticos o económicos... tanto de parte del gobierno como de parte de intereses privados... (dando) lugar a la manipulación de mensajes de acuerdo con intereses sectoriales” (DP. 1069-1071).

Como dice S. Ignacio en sus “reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”, no debemos hablar —de nuestras opiniones, contrarias a las de los Obispos— “... quier predicando *en público*, quier platicando *delante del pueblo menudo* —a quien llegan ciertamente los medios “masivos” de comunicación social— (pues) engendrarían(se) más murmuración y escándalo que provecho y... se indignaría el pueblo (fiel) contra sus mayores... De manera que así como hace daño el hablar mal... de los mayores a la gente menuda, así puede hacer provecho —como se hace en la representación directa y personal, de conciencia de súbdito a conciencia de Obispo— hablar... a las mismas personas...” (EE. 362) que, siendo superiores, tienen diversas opiniones que nosotros, simples súbditos en la Iglesia particular<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Juan Pablo II, en su reciente viaje a Norteamérica, ha dicho, a profesores de la Universidad Católica de Washington, que “la contribución del teólogo —y mucho más de quien no lo es, sino que es uno más en la Iglesia— enriquecerá a la Iglesia *solamente* si toma en consideración la función propia de los Obispos... El fiel tiene derecho de no ser turbado por teorías o hipótesis sobre las cuales no es capaz de juzgar o que pueden ser fácilmente *simplificadas o manipuladas* por la opinión pública para fines que están muy lejos de la verdad...” (OR. XI, 1979, n. 44, p. 12, col. 1<sup>a</sup>). En general, toda representación es, en su elaboración y presentación a un superior, una “teoría” o una “hipótesis”; por tanto, vale de ella lo que el Papa dice de ciertas investigaciones teológicas: “el (simple) fiel... no es capaz de juzgar (las), o... pueden ser fácilmente *simplificadas o manipuladas* por la opinión pública para fines que están muy lejos de la verdad...”.

## 7. La unión —o la comunión y la participación— en la espiritualidad ignaciana y en el Documento de Puebla

7. 1. Por último —y no “lo último”— la espiritualidad ignaciana quiere ayudar a cumplir el que “seamos uno”, como nos lo mandó el Señor (cfr. J. 17,22 y *passim*, bajo diversas expresiones).

Como en el caso del primer principio —la búsqueda de Dios en todo momento, cfr. 1. 1.—, también éste puede entenderse en un sentido tan general que deje de ser “ignaciano”; y sin embargo lo es. ¿Por qué?

Porque la espiritualidad ignaciana, por ser una espiritualidad *para y en la acción*, lo debe tener en cuenta de una manera muy especial: la acción es el terreno de los “medios” y no de los fines; pero es también el terreno en que los medios *se parecen* a los “fines” y nos desunen de una manera casi irreconciliable.

Por ello la unión es, en la espiritualidad ignaciana, un *marco de referencia* muy general —más que la doctrina, de la que hablamos en el punto 4— y sirve incluso *para juzgar* los medios que se emplean en la acción apostólica: un medio que desune, que nos opone entre nosotros, que nos divide... no es un medio inspirado por el Espíritu cuya misión —tanto dentro de la Trinidad como fuera de ella, en la historia de salvación— es unir personas<sup>42</sup>.

Decía a este propósito el Beato Fabro, uno de los primeros “compañeros” de S. Ignacio en la fundación de la Compañía de Jesús, que “Dios nuestro Señor no debe tener a bien reformar algunas cosas en la Iglesia al apetito (o sea, según el deseo) de los herejes, porque ellos, *aunque muchas veces dicen verdad como*

<sup>42</sup> Existe, hoy en día, entre los teólogos una tendencia a buscar, en la “acción ad extra” de Dios, una “propiedad” de cada Persona, de modo que, como dice uno de ellos, “la Trinidad inmanente... (sea) la Trinidad económica, y viceversa” (cfr. K. Rahner, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de salvación*, en *Mysterium Salutis*, II/1, pp. 370-371). Mühlen, por ejemplo, estableciendo un paralelo entre el misterio de la Encarnación y el de la Iglesia, dice así: “En virtud de la Encarnación, el Verbo es una Persona en dos naturalezas... La propiedad personal del Hijo se manifiesta, en la Historia de salvación, en el hecho de que asume una sola naturaleza humana, por una razón que permanece escondida en el misterio de la Trinidad... Unir personas —por el contrario— es una o es la propiedad intratrinitaria del Espíritu Santo. Podríamos decir entonces que unirse a una naturaleza no es su propiedad personal. Le corresponde, en cambio, en la Economía de salvación, el hecho de ser Una Persona en muchas personas, puesto que también en el seno de la Trinidad es Una Persona en dos Personas...” (cfr. H. Mühlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* —traducción castellana de *Una Mystica Persona*—, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1974, pp. 31-32).

los demonios (cfr. Mc. 1,24-25), *pero no la dicen con el Espíritu de verdad, que es el Espíritu Santo*”<sup>43</sup>.

Es pues importante la unión en la espiritualidad ignaciana. Y por ello vamos a considerar dos aspectos de la misma: el hecho mismo, y *una manera* de vivir —*mediante el gobierno*— esta unión.

a. Dejando de lado —por evidente— el hablar de la unión en la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo (basta pensar en el título

<sup>43</sup> Cfr. Fabro, *Memorial*, n. 51 (edición castellana, n. 53). Hay dos “verdades”: una, que nos hace bien y que nos la inspira el Espíritu; y otra que nos hace mal (nos desune, exagera, radicaliza, absolutiza...). La “verdad”, según S. Juan, es siempre la primera y nunca la segunda. ¿Por qué? Porque sólo cuando pensamos *sin ninguna* pasión o tentación, el pensamiento es *totalmente* verdadero; pero cuando, como dice S. Ignacio, *pensamos y a la vez experimentamos* el influjo de “varios espíritus” (EE. 176), *no basta* considerar la verdad en abstracto, *sino que hemos de ver si nos hace bien* —si nace de un buen “espíritu”, si tiene un buen sentido para nosotros en concreto, si en concreto “nos conduce...” (EE. 23), etc. Por eso —como dice S. Ignacio en su *Directorio autógrafa*, nn. 18-20 (*Obras completas*... —o. c. en nota 7— pp. 280-281 —segunda edición— y pp. 297-298)— no se debe recurrir, de entrada, al “tercer tiempo” o modo de elección, sino que primero hay que intentar buscar la voluntad de Dios por el “primero” (EE. 175) o el “segundo tiempo” de elección (EE. 176): el “tercer tiempo... cuando el ánimo no es agitada de varios espíritus...” (177-183) es el último recurso. ¿Por qué? Porque S. Ignacio considera que la “experiencia de consolaciones y desolaciones y... de varios espíritus” en normal en Ejercicios (cfr. EE. 6 ss.); mientras que el “tiempo tranquilo” es, dentro de los Ejercicios, más bien extraordinario. Este “tiempo tranquilo” coincide con la prudencia, que, según S. Tomás (cfr. S. Th., II-II, q. 47, art. 1 ad lum.), “... distingue entre aquellas cosas que ayudan y las que impiden...” (o sea, como dice S. Ignacio en EE. 178-183, entre los “pro” y los “contra”). Como decía un autor (cfr. J. B. Boucher, *Vie de Mme. Acarie*), “por discernimiento de espíritus no entendemos nosotros la prudencia, virtud que examina un caso bajo todos sus aspectos —“pro” y “contra”—, y toma luego el camino más prudente... Entendemos (más bien) la facilidad de discernir (en “primero” o en “segundo tiempo” de elección, según S. Ignacio) en sí mismo o en los otros, la acción de Dios de la del demonio o de la naturaleza; y consideramos también que es efecto... del Espíritu Santo”. ¿Querrá entonces decir que los modos —“primero” y “segundo”— de elección ignacianos son imprudentes? No, porque si no entran dentro de la prudencia, caen debajo de otra virtud que es la “sabiduría” (cfr. S. Th., II-II, q. 45, art. 2). Finalmente —y completando lo dicho en la nota 36, acerca de la experiencia espiritual de la representación— en la vida ordinaria y fuera de Ejercicios, sin prejuzgar en qué “tiempo...” estamos, conviene expresar nuestra experiencia espiritual en un papel a dos columnas —una por cada término de la elección—, y subdividir las en razones —o mociones— en favor y en contra de ambas alternativas, y ver —como dijimos en la nota 36— hacia donde nos mueve el bueno y el mal “espíritu”, pues siempre mueven en sentido contrario (cfr. 2 Co. 6,15: “¿Qué armonía —puede haber— entre Cristo y Beliar?”).



de las reglas ignacianas 'para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener', que son todas reglas de "comunidad", el hecho de la unión está muy claro desde la primera Deliberación (la llamada "... de los Primeros Padres" en la cual éstos decidieron la fundación de la Compañía de Jesús): "... habiéndose dignado el clementísimo y piadosísimo Dios unirnos y congregarnos con otros, siendo tan débiles y nacidos en tan diversas regiones y costumbres, (pensamos que) no podíamos deshacer la unión y congregación que Dios ha hecho, sino antes bien confirmarla y establecerla más, teniendo cuidado los unos de los otros..."<sup>44</sup>.

Lo mismo en la Fórmula del Instituto, en la cual se presenta a la Compañía de Jesús como un "cuerpo", del cual todos han de sentirse parte (la primera pertenencia es al cuerpo universal, y sólo consiguientemente y como medio subordinado, se da la pertenencia a la Provincia, a la comunidad local y a la obra apostólica)<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Deliberación de los primeros Padres* (MonIgn., Const. 1, p. 3, n. 3). Es la primera decisión que toman: seguir formando "cuerpo". O, como poco más arriba han dicho, estar "... de tal suerte unidos entre nosotros y ligados en un solo cuerpo que ninguna división corporal, por grande que fuere —iban a repartirse por el mundo entero, desde Roma hasta la lejana India— nos separe..." (ibídem). O, como lo dicen en un ejemplo, "... el Sumo Pontífice envía a dos de nosotros a la ciudad de Siena (y consiguientemente)... hemos de cuidar de ellos o ellos de nosotros y mutuamente entender los unos de los otros... más que de los otros que están fuera de esta Compañía..." (ibídem). Este "más..." define muy bien la preocupación por los mismos miembros de la Compañía de Jesús como cuerpo, mayor que la que ellos han de tener por los prójimos. Esta preocupación *mutua*, que los hace "cuerpo" aún antes de ser Orden religiosa —lo serán cuando, en la siguiente "deliberación", decidan obedecer a uno de ellos (ibídem, p. 4, n. 4)— es la que luego S. Ignacio expresará, en las Constituciones, en estos términos: "El fin de esta Compañía —de Jesús— es no solamente atender a la salvación... de las ánimas propias... más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación... de las de los prójimos" (Const. 3). O como más exactamente dice —quitando la ambigüedad del término "propias..." que a veces se ha interpretado como si se refiriera a la salvación de cada uno y no a la de los demás miembros de la Compañía—, el fin "... que derechamente pretende la Compañía —de Jesús— (es) ayudar las ánimas *suyas* y las de sus prójimos...". Cfr. M. A. Fiorito, *Principios de interpretación de las Constituciones*, en Dossier "Constituciones", CIS, Roma, 1972, pp. 279-280.

<sup>45</sup> Cfr. Fórmula del Instituto, n. 3 (MHSI. MonIgn., Const. 1, p. 375): "Todo aquel que en nuestra Compañía... quiera militar para Dios... después de (hecho) el voto solemne de perpetua castidad, pobreza y obediencia, convénzase que es parte de la Compañía..." (cfr. M. A. Fiorito y A. Swinnen, *La Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús* —introducción y versión castellana— p. 25). Véase lo que dijimos, en la nota anterior, sobre la constitución del "cuerpo" de la Compañía, anterior incluso a la formación de una Orden religiosa. Como dijo la CG. 32 (Decreto 2, n. 6), la "... co-

Y también en las Constituciones, que S. Ignacio redacta teniendo en cuenta, como intuición inicial, la existencia de un "cuerpo" (Parte Quinta), al cual se incorporan, por los votos (Parte Sexta), los que se han venido preparando, en espíritu (Parte Tercera) y en ciencia (Parte Cuarta), y que, admitidos en el noviciado (Parte Primera), han perseverado en él (Parte Segunda) con esta intención; "cuerpo" que tiene miembros que reciben diversas "misiones" (Parte Séptima); y que, por la misma diversidad o "pluralismo" de misiones o medios o lugares donde trabajan, deben cuidar de un modo peculiar de la unión de unos con otros (Parte Octava), bajo el gobierno extraordinario de una Congregación General (la misma Parte Octava, en su segunda parte), y bajo el gobierno de un Padre General para lo ordinario (Parte Novena). Y tan central es la idea de un "cuerpo" que la Parte Décima, la última y la más importante de todas las Constituciones, vuelve a tratar de "cómo se conservará y aumentará todo este cuerpo en su buen ser"<sup>46</sup>.

b. En la Parte Décima, que acabamos de mencionar, habla S. Ignacio *en general* de los diversos medios que ayudan a la conservación y aumento de este "cuerpo" que es la Compañía de Jesús en su buen ser; y en la Parte Octava habla de los mismos medios, pero *más en particular*.

Pero en la Fórmula del Instituto, al hablar del modo de gobierno del P. General y de su "consejo"<sup>47</sup>, les dice a ambos que

munidad —de amigos en el Señor que, como él, han pedido ser recibidos bajo la bandera de Cristo Rey (EE. 147)— es el *cuerpo total* de la Compañía misma, por muy dispersa que se encuentre sobre el mundo. Cada comunidad *local*, a la que un jesuita puede pertenecer en un momento dado, es para él simplemente la expresión concreta —si bien aquí y ahora privilegiada— de esa fraternidad dispersa por el mundo".

<sup>46</sup> Este argumento de la unidad de un cuerpo con pluralismo de misiones, medios y lugares de trabajo apostólico, ha sido muy bien tratado por el P. Arrupe en una homilía que tuvo en Lima, con motivo de una reunión de Provinciales de América Latina para considerar el aporte de la Compañía de Jesús a la realización del Documento de Puebla en las diversas diócesis donde los jesuitas trabajan: "sólo situados —nos dice— en esta perspectiva —de la común pertenencia a un cuerpo— nos sentiremos capaces de abordar (y de resolver adecuadamente) todas nuestras diversidades..." en nuestra acción apostólica.

<sup>47</sup> La Fórmula habla de dos "consejos": uno, el primero y más importante, para el gobierno extraordinario de la Compañía, que "necesariamente hay que convocar para hacer o cambiar las Constituciones y para los otros (asuntos) de mayor importancia..."; y otro, para "las otras cosas que no son de tan grande importancia" en las cuales, "el mismo Preósito (General), ayudado, en cuanto lo juzgue oportuno, por... sus hermanos..." tendrá "plenos poderes para ordenar y mandar por sí mismo... como se explicará



recuerden siempre, en el ejercicio de su cargo de gobierno, "... la benignidad, mansedumbre y caridad de Cristo, (y) la forma (de gobierno) de Pedro y de Pablo..." (Fórmula del Instituto n. 4).

La frase parecería, a primera vista, una consideración no práctica sino teórica; pero no es así. El mismo S. Ignacio la explica en una carta importante, escrita al P. Araoz, Provincial en España, haciendo, de esa frase, un principio espiritual de gobierno que tiene en cuenta la unión de súbditos y superiores —tema este último que estamos tratando en la espiritualidad ignaciana—. Dice así S. Ignacio al P. Araoz: "... os diré que, como yo uso el consultar y conferir con algunos de casa las cosas que he de ordenar que algo importen, así querría que lo hiciérais vos, y que nos pareciésemos en el proceder de un mismo modo, acordándonos de aquel espíritu de benignidad y caridad que en las bulas de la institución de la Compañía el Vicario de Cristo nuestro Señor nos encomienda"<sup>48</sup>.

La participación en el gobierno mediante el consejo —pedido

en las mismas Constituciones" (Fórmula del Instituto, n. 3). Y en las Constituciones vuelve a hablar de ambos "consejos": del primero, en la Parte octava; y del segundo, en la Parte novena (Const. 803; cfr. Const. 679). Parece sin embargo que el modo de gobierno indicado (el de "la benignidad, mansedumbre y caridad de Cristo, etc.") es más propio del segundo consejo que del primero (o Congregación General), que tiene el gobierno extraordinario, aunque éste también lo tendría que tener en cuenta a su manera (por ejemplo, no decidiendo cosas de mucha importancia por simple mayoría).

<sup>48</sup> Cfr. MonIgn., Epp. 8,225 (*Obras completas...* —o. c. en nota 7— p. 895 —segunda edición— y p. 943 —tercera edición—). Esta participación no convierte, el gobierno de una Orden o Congregación religiosa, en más "democrático" o en menos "aristocrático", porque estas categorías políticas no se adecuan al misterio de la vida religiosa en la Iglesia. (Cfr. J. Amadeo, *La Congregación General de la Compañía de Jesús ¿permanece o cambia en sus lineamientos básicos?* Stromata, 35 (1979), pp. 292-293). Tampoco implica —por supuesto— que la decisión pase a ser de una mayoría de votos, y el gobierno religioso pierda su carácter más "verticalista" y se haga más "horizontalista": la decisión, sea cual sea el consejo recibido —o pedido por el superior, u ofrecido, en una representación, por el súbdito—, corre por cuenta del superior (cfr. *Perfectae Caritatis*, n. 14: "Oigan... los superiores de buen grado y promuevan su colaboración para el bien del instituto y de la Iglesia, quedando, no obstante, en firme su autoridad para mandar y ordenar lo que se debe hacer"). Es un error —sin duda "bajo especie de bien" (EE. 10)— el querer obligar, al superior, a consultarlo todo o a consurlos a todos por cualquier cosa; y en este error han caído, por desgracia, ciertas congregaciones religiosas después del Concilio Vaticano II, y lo han incluido en ciertos proyectos de "constituciones", aumentando consiguientemente la desunión en lugar de la unión (objetivo último de esta "participación" que S. Ignacio concibe como importante para el gobierno de la Compañía de Jesús).

por el superior, u ofrecido por el súbdito en una representación (véase más arriba, punto 6. 1. b.)— es, en la espiritualidad ignaciana, un principio de gobierno que *nace de* la pertenencia de ambos —superior y súbdito— al mismo cuerpo, y que *conduce* a una mayor unión de la cabeza con sus miembros y viceversa —en el caso de la representación—.

7. 2. La comunión y la participación, para una gran mayoría de los que comentan el Documento de Puebla, es de capital importancia.

Un autor, por ejemplo, nos dice —tratando de subrayar "... algunas líneas de fuerza que en Puebla se han deseado privilegiar respecto a los centros y a los agentes de la evangelización"— que "*la primera línea de fuerza* que sobresale en el texto, se vincula con la fundamentación teológico-doctrinal del Documento: Dios, como fuente de comunicación y participación, que se nos da en Cristo por la Iglesia (DP. 563, 582, 659, 743, 748, 753, 754, 852, 876). *La segunda línea de fuerza* puede caracterizarse como un reclamo constante a la comunión sacramental en el seno de la Iglesia, o —dicho en otras palabras— en una Iglesia que primeramente sólo puede vivirse como sacramento de comunión (DP. 588, 618, 632, 638, 640, 644, 656, 659, 687, 688, 753, 765, 788, 852, 864, 875). *La tercera línea de fuerza* dinamiza los valores de la participación en la vida y en la organización eclesiales (DP. 619, 640, 643, 650, 781, 801, 845), pero de tal manera que su efecto se irradie en la construcción de una comunión y una participación que impregnen el tejido de la sociedad en su conjunto (DP. 587, 589, 602, 744, 753, 785, 794, 848)".

Estas tres "líneas de fuerza" (Dios como fuente de comunicación y participación; la Iglesia como sacramento de comunión; la participación en la vida eclesial), mediante las cuales nuestro autor —C. Sánchez Aizcorbe— ha recapitulado los textos sobre la comunión y participación en la Parte III del Documento de Puebla (parte, a nuestro juicio, central, e inspiradora de todo el Documento) que conciernen a los centros (cap. 1) y a los agentes de evangelización (cap. 2), "podrían aplicarse también a los medios —continúa diciéndonos nuestro autor—<sup>50</sup> a través de los cuales

<sup>49</sup> Cfr. C. Sánchez Aizcorbe, *Comunión y participación, Opción preferencial por los pobres*, CIAS, 28 (1979) n. 287, pp. 17. Citamos este autor porque nos ha parecido ser el que mejor —y más exhaustivamente— ha estudiado este "hilo conductor" —como él mismo lo llama— del Documento de Puebla. Recomendamos, pues, vivamente su lectura (ibídem, pp. 5 ss.). Por lo mismo, lo seguiremos citando generosamente.

<sup>50</sup> Ibídem, pp. 18.

se comparte y se difunde la Buena nueva... La Parte III del Documento se cierra... con un capítulo dedicado al *diálogo ecuménico*. También aquí la mira se pone en el logro de la comunidad (DP. 1096) y, por ello... la Iglesia se abre a un diálogo de comunión, buscando áreas de participación para el anuncio universal de salvación (DP. 1097)".

Nuestro autor concluye diciéndonos que "el recorrido que acabamos de cumplir —y que nosotros hemos resumido en sus afirmaciones fundamentales— nos permite corroborar la importancia del papel otorgado allí a la comunión y a la participación en la tarea evangelizadora... (La coherencia doctrinal)... acerca de la comunión y de la participación... nos permite situar mejor cuál ha de ser la trascendencia que debe conferírseles a dichos valores en la evangelización actual y en la futura de América Latina: la Iglesia nace y crece como sacramento de comunión y como Pueblo de Dios en cuyo seno todos son partícipes de la vida trinitaria y comparten a su vez entre sí lo que poseen. Sólo a partir de esta su propia identidad le resultará factible a la Iglesia encarar las soluciones urgentes que reclaman los hombres del continente, acuciados por graves problemas..."<sup>51</sup>.

### III. CONCLUSION

Hemos terminado este largo y a menudo analítico trabajo, sobre todo al tratar de la espiritualidad ignaciana, menos conocida tal vez por algunos de nuestros lectores.

Concluimos diciendo muy brevemente que "...puede afirmarse, acerca de la III Conferencia General (Latino Americana), ... la persuasión demostrada por los Obispos protagonistas del evento (de Puebla) con respecto a la necesidad de impulsar... una espiritualidad eclesial auténtica, que sólo puede fundarse en la comunión... y en la participación..."<sup>52</sup>.

Y que esta espiritualidad —aunque no la única que puede pretenderlo con todo derecho— es la *espiritualidad ignaciana*, cuyo objetivo último es la unión y comunión de todos en la Iglesia, con la participación<sup>53</sup> como medio importante (punto 7).

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>53</sup> Lo dijimos al tratar del lugar que la representación ocupa en la concepción ignaciana de la obediencia: es una de las maneras de participar que junto con la otra manera —el consejo, pedido por el mismo superior—, constituyen la mejor y la más completa manera de participar en el gobierno,

Es una espiritualidad que se centra en la búsqueda en todo de la voluntad de Dios, conocida por discreción o discernimiento (punto 1), y que no se lleva nunca a efecto sin contar previamente con la confirmación eclesial (punto 6).

Es además una espiritualidad cuyo modo de orar es —bajo el nombre vulgar de examen de conciencia<sup>54</sup>, pero entendido en toda su riqueza— una atención a la experiencia interna que acompaña toda experiencia externa o vivencia de un acontecimiento eclesial<sup>55</sup> (punto 3).

Es, en fin, una espiritualidad cristocéntrica, que busca en Cristo nuestro Señor —en su vida "según la carne" y en la que es "según el Espíritu" (punto 2)— la revelación de la voluntad del Padre y la inspiración de todas sus decisiones concretas: vida que es, por una parte, una doctrina que enmarca todas sus decisiones (punto 4) y que le inspira el "más..." en cuyo ambiente toma esas decisiones (punto 5).

por ejemplo, de una diócesis. Pero no se olvide lo que también dijimos contra el recurso a la "opinión pública" que deja de lado el plano de la representación, que es el de la conciencia del superior y del súbdito. Véase, más arriba, en nota 41 y en el texto correspondiente.

<sup>54</sup> Cfr. M. A. Fiorito, *La conciencia y su examen...* —o. c. en nota 17— pp. 61-62.

<sup>55</sup> Cfr. C. Flipo, *Trouver la décision...* —o. c. en nota 9—.